НА ПЕРЕЛОМЕ

Философия и мировоззрение

Философские дискуссии 20-х годов

НА ПЕРЕЛОМЕ

Философские дискуссии 20-х годов

ФИЛОСОФИЯ И МИРОВОЗЗРЕНИЕ

В. И. Ленин
В. В. Адоратский
С. А. Аскольдов
Н. А. Бердяев
А. А. Богданов
Н. И. Бухарин
А. И. Введенский
В. И. Вернадский
Б. М. Гессен
А. М. Деборин
Э. С. Енчмен
И. А. Ильин
И. И. Лапшин
Н. О. Лосский
А. В. Луначарский
И. К. Луппол
Э. Л. Радлов
М. М. Рубинштейн
В. Н. Сарабьянов
И. В. Скворцов-Степанов
Ф. А. Степун
Я. Э. Стэн
Л. Д. Троцкий
С. Л. Франк
Г. И. Челпанов
Л. И. Шестов
Г. Г. Шпет
П. С. Юшкевич
Б. В. Яковенко
Е. М. Ярославский
и др.

Москва
Издательство
политической
литературы
1990

ББК 87.3(2)
Н12

Составитель и автор вступительной статьи
доктор философских наук, профессор
П. В. АЛЕКСЕЕВ

Н12 **На переломе.** Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение/Сост. П. В. Алексеев.— М.: Политиздат, 1990.— 528 с.
ISBN 5—250—00722—8

Предлагаемый вниманию читателей сборник включает произведения, дающие представление о дискуссиях по важнейшим философско-мировоззренческим проблемам — вопросам места и роли философии в жизни общества, специфики философского знания, соотношения философии с религией, наукой, идеологией, проблемам онтологии и др. Читатель познакомится с точками зрения как философов-марксистов, так и представителей религиозной философии, неокантианства, других философских течений. Значительная часть публикуемого материала является ныне библиографической редкостью. Адресован всем, кто интересуется историей отечественной философии и культуры.

Н $\frac{0301010000-094}{079(02)-90}$ 33—90 **ББК 87.3(2)**

ISBN 5—250—00722—8

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Настоящее издание имеет целью ознакомить читателей с философскими идеями 20-х гг., с теми дискуссиями по мировоззренческим вопросам, которые проходили в те годы и привлекали внимание думающей общественности не только в нашей стране, но и во всем мире. Русская философская мысль, независимо от того, где находились ее представители — на родной земле или за рубежом,— являлась одним из центров интеллектуальной жизни.

Предлагаемые тексты демонстрируют прежде всего многосторонний охват проблем философии и по большей части глубокое, фундаментальное их раскрытие, которое, надо признать, нередко может поразить современных читателей своей оригинальностью. Мы не будем излагать содержание и комментировать помещаемые здесь тексты — их нужно самостоятельно продумать, понять, прочувствовать. Все они необычайно индивидуальны и рассчитаны на диалог со свободно мыслящим человеком, который найдет тут размышления о новой социальной действительности, о революции и общественном прогрессе, о смысле жизни, о нравственности, религии, о законах и структуре мира, о свободе и необходимости, об истине и заблуждении, о системном методе и герменевтике, о бессознательном и сознании, о психике человека, евгенике, генетике, о теории относительности и многих, многих других проблемах, волновавших людей в 20-х гг. и ныне порой обретающих еще большую актуальность. Вокруг этих проблем разгорались страстные споры, втягивавшие в свою орбиту множество участников.

Философия больше, чем какая-либо другая область знания, нуждается в дискуссиях. Где нет свободы дискуссий, там нет и подлинной философии. Двадцатые годы — яркий тому пример. Обстановка первых послеоктябрьских лет, не скованная еще цепями административно-бюрократического произвола, стимулировала появление многих оригинальных философских идей, призванных «очеловечить» общество и самого человека.

Не задаваясь целью проследить в данной вступительной статье все дискуссии того времени, остановимся на нескольких из них, причем затронем лишь главные их аспекты, основные позиции участвовавших в обсуждении сторон. Это поможет читателю, как мы надеемся, лучше, а главное — самостоятельно разобраться также в других вопросах.

Итак, рассмотрим некоторые из главных философских дискуссий, в ходе которых сталкивались различные взгляды, своеобразные точки зрения. Одна из них, зародившаяся еще в прошлом,— о природе и специфике философского знания, об отношении философии к науке, искусству, идеологии. Является ли философия наукой или же относится к другим формам общественного сознания? Чего в ней больше: личностного ви́дения мира и человека или же безличностной констатации действительности?

Мы вправе говорить об общечеловеческом характере философского знания, причем не только в далеком прошлом, но и в XX в. Предмет философских концепций нашего столетия, в том числе и разнообразных систем 20-х гг., один и тот же в своей основе. Между ними имеется определенная предметная преемственность. Однако многоаспектный и разноуровневый характер предмета философии создает предпосылку и для разнообразия философских концепций. Каждой из них присущ свой, специфический предмет, несводимый к тому, который выявлен лишь в итоге многовекового развития философии, свое специфическое понимание характера

последней, перспектив ее развития, особенностей ее языка, связей с другими науками и т. д.

Такое противоречивое сочетание общечеловеческого и партикулярного мы находим в многообразных концепциях философов 20-х гг. Весьма любопытной и своеобразной является, например, трактовка философии П. С. Юшкевичем, который активно выступал против сциентизации философского знания, ведущей к растворению философии в общих выводах «положительных наук». Он считал, что научные понятия («сила», «энергия» и т. п.) определенны и однозначны. Относя к ним и понятие «материя», Юшкевич видел в них только логический смысл, чисто познавательный феномен с раз и навсегда установленным значением с резко очерченными контурами. Не то — философские понятия. «Они какие-то мерцающие, точно звезды, то сжимающие свой пучок света, то снова разжимающие его. Они полны намеков и обетований: «сущее», «бытие», «становление»,— это не сухие отвлеченные термины логики, это — сложные символы, под которыми, помимо их прямого смысла, скрывается еще особенное богатое содержание. И если научное понятие можно сравнить с деловой бумагой, то философское похоже на поэтическое произведение с его метафорами и уподоблениями»[1]. Коренные философские понятия суть всегда понятия-образы, понятия-эмоции. Они двучленны, биполярны, и достаточно отсечь их образно-эмоциональную сторону, чтобы в них перестал течь философский ток и чтобы они превратились в немерцающие термины науки.

Философию от науки отличает не предмет исследования: наука также способна восходить в своих обобщениях до мира в целом. Главное в том, что философия не есть вовсе чистое познание, она подходит к миру совсем иначе, чем наука. Ее корни заложены не в уме, а в душевной жизни, в переживаниях, часто в глубине бессознательного. В философии интимное «я» оказывается лицом к лицу со Вселенной. Человек спрашивает: какое место занимаю в этом мире «я», не я — купец, воин или другой какой-нибудь занумерованный и заэтикетированный член общества, а «я» во всей совокупности своих сокровенных помыслов и желаний, «я», говорящий как равный с равным во Вселенной? В философском миросозерцании происходит приобщение личности, разбившей оковы социального автоматизма, к мировому целому. Философия есть исповедь интимного «я», принявшая форму повествования о мировом «Всём».

Отмеченная специфика философского знания обусловливает многообразие философских построений и постановку вопроса об их общезначимости. «Стремиться к единой, имеющей принудительность объективного знания, метафизической доктрине,— говорит далее П. С. Юшкевич,— значит проглядывать особенности структуры философии, совсем не сходной с строением науки. В философии следует отличать ядро ее, философскую интуицию, питающуюся у источника нашего интимного «я», и ее оболочку, философскую надстройку познавательного типа, призванную выявить и оправдать эту интуицию. Наукообразность этой надстройки создает иллюзию о научном характере вообще философии... Объединение философии следовало бы поэтому начинать не с верхушек, а с корней, т. е. надо было бы свести различные интуиции друг к другу, а затем к одной основной, универсальной интуиции... Но рассчитывать на такое слияние интуиции значит представлять себе чересчур упрощенно наш внутренний мир. Это по существу все равно, что думать, будто наступит такая пора, когда у всех людей станет одинаковый темперамент...»[2]

Акцентирование внимания на личностной эмоциональной стороне философского творчества (а эта сторона действительно присуща философии) имело своим следствием, как видим, перевод Юшкевичем познавательно-логического аспекта философии в разряд надстроечных конструкций. Философия в значительной части своего содержания переставала быть общезначимым знанием.

Несколько иной подход демонстрировала концепция, выдвинутая еще до революции и разрабатываемая в 20—30-е гг. В. И. Вернадским. Он принимал взгляд на философию как на размышляющее знание, связанное с переживаниями мира

---

[1] *Юшкевич П. С.* О сущности философии (к психологии философского миросозерцания). Одесса, 1921. С. 8.

[2] Там же. С. 15.

личностью, с пониманием смысла явлений. «В философском творчестве,— отмечал он,— всегда выступает вперед углубление человека в самого себя, всегда идет перенос индивидуальных настроений наружу, выражение их в форме мысли. При необычайном разнообразии индивидуальностей и бесконечности окружающего мира каждое такое самоуглубление неизбежно дает известные новые оттенки, развивает и углубляет различным образом разные стороны бесконечного. Во всякой философской системе безусловно отражается настроение души ее создателя. Философские системы как бы соответствуют идеализированным типам человеческих индивидуальностей, выраженным в формах мышления. Особенно резко и глубоко сказывается такое их значение в даваемой ими конкретной жизненной программе, в текущем их мировоззрении. Пессимистические, оптимистические, скептические, безразличные и т. п. системы одновременно развиваются в человеческой мысли и являются результатом одного и того же стремления понять бесконечное»[1].

Непосредственное выражение внутреннего мира философа в его концепции роднит философские системы с произведениями искусства. Великие создания философского мышления никогда не теряют своего значения. Рост философской мысли, исходя из положений старых систем и развивая их, в то же время как бы раскрывает в них новые и глубокие стороны. Как отмечал В. И. Вернадский, в системах Платона, Аристотеля, Плотина и других мыслителей немало с нынешней точки зрения неверного, ошибочного, но в целом они не в прошлом. И теперь можно вдумываться в эти системы, читать эти произведения, находя в них новые черты, такие отпечатки истины, такие отражения бесконечного бытия, которые нигде, кроме них, не могут быть найдены; они глубоко индивидуальны. В этом отношении философия не наука.

Однако наряду с философией, полагал В. И. Вернадский, должно существовать и существует *научное мировоззрение.* По содержанию своему оно есть система важнейших научных представлений о мире. «Именем научного мировоззрения мы называем представление о явлениях, доступных научному изучению, которое дается наукой; под этим именем мы подразумеваем определенное отношение к окружающему нас миру явлений, при котором каждое явление входит в рамки научного изучения и находит объяснение, не противоречащее основным принципам научного искания... В основе этого мировоззрения лежит *метод* научной работы...»[2] В этом отношении не может быть различия между научными работниками, деятельность которых предполагает строгую логику фактов, индукцию, дедукцию, доказательство, проверку всякого научного положения опытным или наблюдательным путем, точность научных знаний. Наука и научное мировоззрение являются результатом такой, ни перед чем не останавливающейся и все проникающей работы человеческого мышления. «Все, что попадает в научное мировоззрение, так или иначе проходит через горнило *научного отношения к предмету;* оно удерживается в нем только до тех пор, пока оно его выдерживает»[3].

Выдвижение В. И. Вернадским в ходе дискуссии о природе философского знания понятия «научное мировоззрение» было новым и плодотворным. Оно могло сравниться разве что только с понятием «теоретическая наука» или «научная натурфилософия», сформулированным С. П. Костычевым в работе «Натурфилософия и точные науки» (1922). Однако оно было шире по объему (поскольку включало данные общественных наук и логические законы мышления) и выше по уровню генерализации знаний. В отличие от естественнонаучной картины мира это было действительно мировоззрение с его основной проблемой об отношении человека к миру.

Разграничение понятий «научное мировоззрение» и «философия» некоторые исследователи творческого наследия В. И. Вернадского объясняют тем, что под «философией» имелась в виду идеалистическая спекулятивная философия, враждебная науке[4]. Но, по-видимому, это не совсем так. Вернадский понимал под

---

[1] *Вернадский В. И.* Очерки и речи. Вып. II. Пг., 1922. С. 26.

[2] Там же. С. 14.

[3] Там же. С. 17.

[4] См.: *Кедров Б. М.* К вопросу об эволюции мировоззрения В. И. Вернадского// *Вернадский В. И.* Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 456.

философией прежде всего жизневоззрение и натурфилософию. И когда он писал о взаимодополнениях философии и научного мировоззрения, то имел в виду прежде всего философию как жизненную мудрость, как жизневоззрение, хотя не отрицал и позитивной стороны натурфилософии.

Вместе с тем он скептически относился к ней, отмечая: «Философия всегда имеет дело с отвлечениями от реальных идей, то есть представлений, связанных с наблюдаемыми фактами. Поэтому все ее построения, относимые к реальным явлениям природы, являются только приближениями. Вся структура мира, построенная философией, всегда является приближенным — иногда неизбежно искаженным — представлением действительности, когда мы сравниваем ее с наблюдаемой научно природой»[1]. В этом образе философии, как видим, угадывается типичная натурфилософия.

В. И. Вернадский был крупнейшим представителем натуралистской формы мировоззрения 20-х гг. Он (как и А. Эйнштейн) разрабатывал естественнонаучный материализм, наиболее близкий к философскому материализму. В перспективе «научное мировоззрение» могло непротиворечиво включиться в состав научной философии. В этом плане выдвижение Вернадским понятия «научное мировоззрение» и разработка данного понятия были в условиях первой четверти XX столетия фактически отстаиванием прав философии на научность. Благодаря такой связи с наукой она обретала возможность стать общезначимой системой знания.

Существенно новым для дискуссии о природе и специфике философского знания явилось активное включение в обсуждение проблемы с начала 20-х гг. философов-марксистов, круг которых можно назвать подлинно интернациональным: в те же годы в нашей стране работали и публиковали свои труды философы из ряда европейских стран — Венгрии (Д. Лукач, А. Варьяш, Л. Рудаш), Германии (А. Тальгеймер), Польши (С. Руднянский) и др. В выступлениях философов-марксистов делался акцент на идеологической стороне философского знания, на выражении в философии интересов определенных социальных групп и классов. Одновременно подчеркивался научный характер марксистско-ленинской философии, ее преемственная связь с философской мыслью прошлого (с системами Гегеля, Фейербаха, Герцена, Чернышевского и др.).

Так, в «Теории исторического материализма» Н. И. Бухарин показал своеобразие философских проблем, их зависимость от развития науки и их значимость для всех научных дисциплин. Философия, подчеркивал он, изучает то общее, что есть во всех науках, и в первую очередь вопрос об отношении субъекта к миру, о мире самом по себе, о возможности его познания, об истине и т. п. Философия пыталась и пытается привести в порядок, в *систему* всю совокупность знаний, объединить их одним взглядом, связать их в стройное целое. Она «зависит непосредственно от уровня развития этих наук: если почему-либо развиваются общественные науки, то и философия получит соответствующую окраску; если, наоборот, в данное время все поглощено естественными науками, то окраска философии будет другая»[2]. Существенное воздействие на нее оказывают интересы, чувства, умонастроения определенных классов. Поскольку условия их существования связаны с экономикой, с состоянием производительных сил, постольку и философия неизбежно зависит от них. Таким образом, философия не есть нечто независимое от общественной жизни, «она является величиной, которая изменяется в зависимости от изменений различных сторон общества, т. е., в конечном счете, в зависимости от его экономики и техники»[3]. В эти же факторы упирается и развитие науки.

Выступая против вульгарного нигилизма Э. Енчмена, отрицавшего всякую философию, с порога отвергавшего основной вопрос философии и объявлявшего философию вообще «орудием эксплуататоров», Н. И. Бухарин показал несостоятельность его концепции, примитивность и ошибочность аргументов. Он отмечал, в частности, что «способ представления» (в том числе философский), поддержи-

---

[1] Архив Академии наук СССР. Ф. 518. Оп. 1. Ед. хр. 162. Л. 66 (цит. по: *Мочалов И. И.* Проблемы философского знания в творчестве В. И. Вернадского// Вопросы философии. 1971. № 9. С. 132).

[2] *Бухарин Н. И.* Теория исторического материализма. М., 1922. С. 206.

[3] Там же. С. 215.

вающий определенный способ производства, культивируется и идеологически воспроизводится господствующим классом. «Но было бы ужасной вульгарщиной думать, что любое, органически выросшее из данной производственной структуры, представление или любая «категория» есть сознательное «мероприятие» господствующего класса...»[1]

В 1922 г. на страницах философского (по преимуществу) журнала «Под знаменем марксизма» появляется статья под названием «Философию за борт!». Ее автор С. К. Минин известен как активный революционер, военный, партийный и государственный деятель, пропагандист марксизма.

Религия, считал С. К. Минин, есть духовное оружие земледельцев (рабовладельцев, феодалов), наука — пролетариата, философия же представляет собой метод, который берет на вооружение буржуазия. «Подобно религии, философия враждебна пролетариату» — таков заголовок специального раздела второй статьи Минина «Коммунизм и философия»[2]. Как не может быть «религии марксизма», так, дескать, не может быть и «философии марксизма». Заниматься философией — значит изменять марксизму, скатываться к оппортунизму. У пролетариата должна остаться наука, только наука, но никакой философии. В сущности, под «философией» С. К. Минин имел в виду «метафизику», т. е. натурфилософию прошлого.

В отличие от В. И. Вернадского, трактовавшего философию как жизневоззрение и мирочувствование, мироощущение, связанное с рационалистическим охватом мира, Минин видел в философии только познавательную ее сторону, к тому же, по его мнению, из-за неразвитости частных наук, а главное — под влиянием социально-классовых факторов искажающую реальный образ мира. Отсюда особый акцент на те места из произведений основоположников марксизма, где указывалось на «преодоление» философии (в частности, на положение Ф. Энгельса о том, что «за философией, изгнанной из природы и из истории, остается, поскольку остается: лишь область чистой мысли, учение о законах процесса мышления, логика и диалектика»)[3]. Отсюда же и вывод, что «от всей философии остается, «поскольку остается», только наука, то есть, проще говоря, ровно ничего не остается: философия в голове пролетариата окончательно вытесняется наукой... Как же называется пролетарское понимание мира? Оно называется: «положительное знание о мире» или «положительная наука», или «диалектический метод и коммунистическое мировоззрение»... или «диалектический материализм» или, наконец, просто «диалектика», причем последнюю Энгельс опять определяет как науку: «Диалектика есть не что иное, как наука о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления»... Одним словом, у пролетариата остается и должна остаться наука, только наука, но никакой философии»[4].

Такова в самых общих чертах та дискуссия по проблеме природы и специфики философии, которая проходила в 20-е гг. и которая окрашивала так или иначе многие дискуссии по остальным философским проблемам.

Другая, еще более напряженная и, надо сказать, острая, драматичная дискуссия развернулась по вопросу о соотношении основных философских направлений — материализма и идеализма — с политикой, с классово-политическими на-

---

[1] *Бухарин Н. И.* Енчмениада (К вопросу об идеологическом вырождении)// Атака. М., 1924. С. 164.

[2] См.: Под знаменем марксизма. 1922. № 11—12.

[3] Цитата приведена С. К. Мининым в статье «Философию за борт!» (Под знаменем марксизма. 1922. № 5—6. С. 126). В более полном виде и в новом переводе мысль Ф. Энгельса выражена следующим образом: марксово понимание истории «наносит философии смертельный удар в области истории точно так же, как диалектическое понимание природы делает ненужной и невозможной всякую натурфилософию. Теперь задача в той и в другой области заключается не в том, чтобы придумывать связи из головы, а в том, чтобы открывать их в самих фактах. За философией, изгнанной из природы и из истории, остается, таким образом, еще только царство чистой мысли, поскольку оно еще остается: учение о законах самого процесса мышления, логика и диалектика» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 316).

[4] *Минин С. К.* Философию за борт!//Под знаменем марксизма. 1922. № 5—6. С. 126.

правлениями того времени. Эта дискуссия вылилась в состязательный спор, в доказательства каждой стороной своих исторических и гуманистических преимуществ и губительности иного, противоположного философского мышления для человека и культуры. Философские направления стали однозначно связываться с политическими линиями.

Многие из философов-идеалистов отождествляли марксистскую философию с вульгарным материализмом, а идею коммунизма — с политикой «военного коммунизма», который был введен в первые годы после революции. Такое отождествление материализма с «коммунизмом», а идеализма со «свободным обществом» имело место еще до революции. Так, С. Л. Франк писал: «Чем глубже будут овладевать сознанием идеалистические мотивы, тем быстрее будет разрушение социализма»[1]. Иными словами, идеализм и социализм несовместимы, они взаимоисключают друг друга. Даже попытки возвыситься над социализмом и капитализмом (а они становились в 20-х гг. все более заметными) не вели философов данного направления к сколь-нибудь заметному пересмотру своих взглядов на соотношение идеализма и социализма. В 1926 г. Франк, например, утверждал, что «дух материализма, корысти, мещанской тупости, холодно-эгоистической борьбы между людьми за наживу, дух плоского жизнепонимания, для которого вся жизнь есть «дело», устраиваемое, как биржевая спекуляция,[2] — этот дух в социализме остается тем же, что и при капитализме, и становится еще более могущественным и единодержавно-всеобъемлющим»[2].

Философы-идеалисты и некоторые естествоиспытатели отождествляли понятие «материя» с веществом, лишенным движения и активности, а материалистическую установку трактовали как приверженность «косной материи», как третирование всего идеального, духовного, слепое отрицание сферы духовных явлений. Отсюда, полагали они, и проистекают все беды последних лет (характерным в этом отношении является выступление биолога С. И. Метальникова «Материализм и мировая катастрофа»).

Сторонники марксистского материализма, в свою очередь, довольно часто устанавливали однозначную связь идеализма с защитой капиталистической эксплуатации, с политической реакционностью и даже контрреволюционностью. Эту линию проводили в жизнь многие известные теоретики-марксисты. «Нет ни одного уголка в области науки и литературы,— утверждал В. И. Невский,— где бы буржуазия по тому или другому поводу не старалась протащить свои метафизические идеи и построить свой буржуазный мир идеализма на совершенно контрреволюционных координатах»[3]. Высказанная мысль близка к положению о том, что критерием разграничения материализма и идеализма является политическая позиция: кто за признание Советской власти, тот — материалист, кто против, тот — идеалист.

В качестве критерия, разграничивающего материализм и идеализм, принималось также соотношение теории и практики. Считалось, что тот материалист, кто опирается на практику, в естествознании — на эксперимент; идеалист же тот, кто оторван от практики, от эксперимента, кто уходит в «спекулятивные», «умозрительные» построения. Следствием этого были заключения о ряде теоретических конструкций в естественных науках как идеалистических. Так, в 1922 г. физик А. К. Тимирязев (сын знаменитого русского ученого), анализируя теорию относительности А. Эйнштейна, писал, что связь естествоиспытателя с экспериментом гарантирует его материалистическую ориентацию. «Вопросы, связанные с теорией относительности, касаются таких областей, где мы при наших технических средствах еще не можем решить дело лабораторными опытами. А там, где ученый-естествоиспытатель лишается своей единственной верной опоры, ум его очень легко может свихнуться»[4]. Отсюда сначала подозрение, что теория относительности А. Эйнштейна идеалистическая, а затем и категорические утверждения, что ее существо идеалистическое.

---

[1] *Франк С. Л.* Философия жизни. Этюды и наброски по философии. Спб., 1910. С. 353.

[2] *Франк С. Л.* Основы марксизма. Берлин. 1926. С. 47.

[3] *Невский В.* Реставрация идеализма и борьба с «новой» буржуазией//Под знаменем марксизма. 1922. № 7—8. С. 130.

[4] Под знаменем марксизма. 1922. № 1—2. С. 73.

Были и другие произвольно взятые критерии материализма и идеализма.

Имело место также отождествление идеалистической философии с религией, теологией, чему, впрочем, способствовало наличие немалого числа идеалистических концепций, действительно близких религии по своему содержанию или защищающих религию как явление духовной культуры. В области общественных и философских дисциплин, утверждал В. И. Невский, «ныне господствует исключительная тяга к самым отдаленным истокам теологии. И за что бы ни брался современный буржуазный ученый, за философию, историю, психологию, этику — он в конечном счете приходит к Господу Богу»[1]. В статье «Ученый мракобес», опубликованной в журнале «Под знаменем марксизма» и посвященной книге Л. П. Карсавина «Введение в историю (теория истории)», говорилось, что «г. Карсавин, будучи на службе у хозяина капиталиста, сознательно или бессознательно приспосабливал науку к интересам хозяйского кошелька, а в дни «большевистского варварства» — в тоске по хозяевам и работая над их возвращением — силится отравить сознание народных масс юродивыми религиозными проповедями»[2].

При таком понимании взаимоотношения идеализма с политической реакционностью, даже контрреволюционностью, и при таком его отождествлении с религией, противопоставлении науке не приходилось даже ставить вопрос о каких-либо положительных сторонах философских идеалистических концепций. Вопрос решался однозначно: «Гибелью, тлением, средневековым мракобесием веет ныне от буржуазной философской мысли. Философия мертвой реакции — вот как можно назвать все писания буржуазных философов нашего времени. Классу будущего, даже если его ждут временные поражения и неудачи, нечего ждать и брать от этой философии в такие моменты»[3].

Острота классово-политического противоборства того времени упростила, как видим, до предела представления о взаимоотношениях между философскими направлениями и направлениями политическими, связав их столь же упрощенно с отношениями к религии и науке. Отсюда проистекала бесперспективность дискуссии по этим вопросам.

Чтобы лучше представить себе, в чем справедлива была позиция сторонников марксистской философии, а в чем, вероятно, ошибочной, вспомним сейчас некоторые теоретические положения, имеющиеся в марксизме и касающиеся отношения научной философии к идеализму.

Прежде всего — о критериях разграничения материализма и идеализма. Как неоднократно указывали и Энгельс, и Ленин, материалистическая и идеалистическая позиции в философии отличаются друг от друга разными ответами на вопрос о соотношении духа и природы.

Материалистическое или идеалистическое решение этого вопроса выражает общую ориентацию в мире сторонника соответствующей философской концепции, окрашивает его мировоззрение. Однако как основной вопрос философии не исчерпывает всей проблематики философии, так и данная ориентация не исчерпывает всего содержания философской концепции. За их рамками имеется множество проблем (причинности, свободы воли, пространства и времени, системности мира, метода научного исследования и т. п.), которые относительно самостоятельны и не являются простой конкретизацией основного вопроса философии. Даже проблемы соотношения практики и познания, материального и идеального, не говоря уже о проблемах этики (счастья, добра, совести и т. п.), не являются простой проекцией соотношения духа и природы. Вследствие того что названные и многие другие проблемы относительно автономны, в их разработке не может быть такого, чтобы идеалисты решали их a priori всегда неверно, а материалисты — правильно: здесь у тех и у других могут быть как ценные научные результаты, так и заблуждения.

Однако для философской борьбы 20-х гг., особенно середины и второй половины этого десятилетия, характерным становится деструктивный спор — как со

---

[1] *Невский В.* Нострадамусы XX-го века//Под знаменем марксизма. 1922. № 4. С. 98.

[2] *Ваганян В.* Ученый мракобес//Под знаменем марксизма. 1922. № 3. С. 50.

[3] *Невский В.* Нострадамусы XX-го века//Под знаменем марксизма. 1922. № 4. С. 100.

стороны представителей марксистской философии, так и со стороны ее оппонентов. Социально-классовая направленность философского мировоззрения затмевала то ценное, что имелось в содержании концепций, находившихся в состоянии конфронтации.

Между тем немарксистская философия России 20-х гг. была представлена оригинальными мыслителями. В Европе, да и во всем мире стали популярными труды Н. А. Бердяева, Л. И. Шестова, П. А. Флоренского, П. А. Сорокина, Л. П. Карсавина, С. Л. Франка, Г. Г. Шпета, Н. О. Лосского, В. В. Зеньковского, П. И. Новгородцева, Э. Л. Радлова, И. И. Лапшина, А. И. Введенского, И. А. Ильина, Ф. А. Степуна, С. А. Аскольдова, Г. И. Челпанова, М. Н. Ершова, Б. В. Яковенко и многих других. Среди них были выходцы из самых разных слоев общества — из крестьян, интеллигенции, дворян, духовенства. Многие философы-идеалисты получали образование по двум факультетам университетов, совершенствовали квалификацию в странах Европы, свободно владели несколькими европейскими языками.

Среди них были представители различных философских школ: экзистенциализма, неокантианства, интуитивизма, феноменологии, неогегельянства и других направлений. По широте интересов группа российских философов-идеалистов достаточно полно представляла мировую философию, а в ряде отношений и возвышалась над мировым уровнем, особенно в осмыслении жизненных, нравственных и социальных проблем своего времени. В их трудах содержалось немало ценного также по проблемам знаковых систем, символическому описанию, герменевтическому методу и т. п. Исследование этой стороны их творчества чрезвычайно важно для развития современной культуры. Вместе с тем некоторые из этих философов, выступавшие так же как крупные ученые в отдельных областях гуманитарного знания, были недостаточно осведомлены о действительной сути марксизма.

Упрощенная трактовка связи идеалистической философии и политики (связи с «контрреволюцией») мешала не только объективному анализу идеалистических концепций, трудов философов-идеалистов, но и ставила преграды на пути политической переориентации идеалистов (а такая возможность тогда существовала, что подтверждается, между прочим, происходившей в тот период мировоззренческо-политической эволюцией большого числа естествоиспытателей-немарксистов).

Что касается философского идеализма, то его связь с политической консервативностью или реакционностью не является однозначной. Об этом говорит сама история человеческого общества: немало было материалистов, реакционных в политике, и были идеалисты, весьма прогрессивные политически. Отсюда соответствующее положение: идеалистические концепции, *как правило* (т. е. в значительном числе случаев, но не во всех), отражают и выражают политически консервативные позиции, а материализм, как правило, выражает и отражает политически прогрессивные позиции. Наличие ряда случаев, выходящих за пределы данного правила, делает обоснованным заключение о *неоднозначной связи* философии и политики. В этом плане практически важным является положение о том, что борьба партий в философии лишь *в конечном счете* выражает тенденции и идеологию противоборствующих классов современного общества.

Общеполитические установки философов составляют важную подсистему их мировоззрения, однако не заменяют ни систему мировоззрения в целом, ни другие его подсистемы (онтологическую, гносеологическую, логическую, этическую, эстетическую). Между всеми подсистемами нет строго однозначного соответствия. Эти отношения вероятностны. Отсюда и необходимость поэлементного анализа всего их мировоззрения.

Вернемся теперь к вопросу о политической ориентации философов-идеалистов того периода.

Для оценки их позиции мало что может дать ссылка на политическую прогрессивность многих из них до 1917 г. (некоторые даже подвергались при царизме гонениям как революционеры): их взгляды могли измениться к началу рассматриваемого периода. Главным было то, что они действительно не приняли социалистическую революцию, в большинстве своем, правда, отождествляя «военный коммунизм», а в дальнейшем сталинизм с социализмом вообще.

Сказалась и элитарность общественных воззрений ряда ведущих представи-

телей идеалистической философии. В «Философии неравенства» Н. А. Бердяева, книге яркой и во многом поучительной, эта элитарность выражена достаточно определенно — дворянство есть высший общественный класс. «Дворянство остается на веки веков образцом более высокого качественного состояния, породы дифференцированной и выделенной... Всякое желание выйти в аристократию, возвыситься до аристократии из состояния низшего, по существу не аристократично. Возможен лишь природный, прирожденный аристократизм, аристократизм от Бога»[1]. Лишь аристократия способна установить в обществе должный порядок. «Бунт карается законом необходимости. И если все революции кончались контрреволюциями, иногда очень жестокими и безобразными, то это были необходимые реакции исторических реальностей»[2].

Впоследствии, однако, Н. А. Бердяев корректирует свое понимание социализма и отходит от поддержки идеи аристократизма. Интересна в этом отношении его статья «О современном национализме», увидевшая свет в 1938 г. В ней защищается идея тесной связи социализма и христианства, критикуется фашизм и коммунизм (вернее, сталинистская практика построения социализма). Социализм, пишет он, «имеет христианские истины и основан на духовном принципе — достоинство каждого человека, справедливость, не допускающая эксплуатации человека человеком, братская общность людей в труде... В мире происходит не только борьба за интересы, но и борьба за ценности. Социализм, очищенный и вполне осознанный, свободный от подсознательных отразительных реакций, должен признать, что верховной ценностью является сам человек, его право на достойную жизнь и на реализацию полноты его жизненных возможностей... Когда говорят, что идея нации выше идеи класса, то бесспорную истину связывают с неверной постановкой вопроса. Идея класса может приобрести первостепенное моральное значение именно потому, что классы должны исчезнуть, быть заменены профессиями и призваниями, что самое существование их есть несправедливость и угнетение человека, нация же в истинном смысле слова должна остаться»[3]. Нация, считал Бердяев, не противоречит социализму, идее социальной справедливости. Нужно только преодолеть идею суверенитета национального государства и стремиться к сверхнациональной организации народов, сохраняющих свои индивидуальные культуры, свое единственное лицо в мире.

Н. А. Бердяев пришел к критике классового и национального аристократизма. Не случайно, что крайне правые назвали его «ослепшим орлом, облепленным советскими патриотами».

Любопытна и позиция другого российского философа-идеалиста, Н. О. Лосского, в отношении к социализму и официальная оценка этой позиции. В 1923 г. в сборнике «София» он поместил статью «Коммунизм и философское мировоззрение», в которой утверждалось, что «коммунизм действительно есть совершенная форма общества, однако полное последовательное осуществление его возможно лишь в царстве святых»[4]. Ошибка коммунистов заключается в том, что они хотят немедленно ввести его, но на Земле, «не достигшей Преображения», возможен лишь строй, сочетающий индивидуальное и универсальное начала. До сих пор таковым был капиталистический строй, который; однако, «со временем без сомнения заменится какою-либо новою формою хозяйства на основе единого плана». Осуществлению коммунистического строя, как писал далее Н. О. Лосский, способствует не материализм, пригодный только «для разрушения старых устоев и старого уклада жизни», а развиваемое самим автором «органическое мировоззрение», стремящееся сочетать индивидуализм с универсализмом.

В рецензии, помещенной в эмигрантском журнале «Современные записки», было замечено, что эту статью Лосского читать «странно», и ставился вопрос: «Зачем Н. О. Лосскому понадобилось подобными аргументами защищать свою

---

[1] *Бердяев Н. А.* Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Берлин, 1923. С. 104, 105.

[2] Там же. С. 59.

[3] *Бердяев Н. А.* О современном национализме//Русские записки. 1938. Кн. III. С. 232—234.

[4] *Лосский Н. О.* Коммунизм и философское мировоззрение//София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Берлин, 1923. Кн. I. С. 91.

философскую теорию?»[1] Но дело здесь, наверное, не в обосновании идеализма, а в ином. Лосский, как и некоторые другие философы-идеалисты, начинал критически относиться к буржуазной действительности и пересматривал свои прежние политические позиции. Осветить всесторонне эту политическую эволюцию — задача специальная. Мы же коснулись взглядов Н. А. Бердяева и Н. О. Лосского лишь для того, чтобы, во-первых, показать сложность вопроса о соотношении философии и политики и, во-вторых, чтобы увидеть наглядно обозначившуюся возможность последующей трансформации социально-политической позиции указанных философов-идеалистов.

В начале же 20-х гг. существовал явно выраженный политический антагонизм между материалистическим и идеалистическим направлениями в философии.

В 1922 г. произошло событие, сильно повлиявшее на развитие философии в стране и имевшее глубокие последствия не только для философской мысли, но для всей духовной культуры России: из страны была выслана часть творческой и научной интеллигенции (161 человек). Среди них находилась и группа философов: Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, Н. О. Лосский, С. Н. Булгаков, И. А. Ильин, Л. П. Карсавин, П. А. Сорокин, И. И. Лапшин и др. Если в количественном отношении это было сравнительно немного, то по своей духовной силе и возможностям воздействия на общественное сознание то была, конечно, наиболее представительная часть философов-идеалистов России.

Акция эта вызывает в наши дни немало споров. Встает вопрос: как такое могло случиться?

Попробуем объяснить случившееся (объяснить не значит еще оправдать, но прежде всего — понять).

В 1921—1922 гг. еще не была полностью завершена гражданская война, на части территории страны творили произвол интервенты, активно действовали контрреволюционные центры, возникали мятежи, свирепствовал бандитизм. В этих условиях всякие выступления с «теоретическим» обоснованием «негодности» Советской власти и «закономерности» ее краха заключали в себе, как считало руководство страны, призыв к усилению контрреволюционных действий, иначе говоря, своим следствием они могли иметь лишь еще большее число жертв. В России того времени слишком много было горючего материала, чтобы не считаться с реальной опасностью разжигания пожара кровопролитной борьбы.

Вместе с тем провозглашение новой экономической политики не воспринималось еще в сознании интеллигенции прежней формации (по крайней мере, в первый год-полтора) как отход от одной модели построения социализма и переход к другой, более совершенной. Некоторые полагали, что «военный коммунизм», т. е. казарменный, уравнительский социализм, это и есть подлинный социализм, что к антидемократической экономике неизбежен скорый возврат, а нэп — только кратковременный «зигзаг» диктаторского режима. И вместе с тем поворот к нэпу представлялся реальной возможностью для восстановления буржуазных экономических и политических отношений.

Исторический опыт учит нас различать «контрреволюционность» («контрреволюция») и неприятие, критику ряда идей революции, ее теоретического обоснования, методов осуществления. В сознании же «левых коммунистов» понятия «враждебность» и «контрреволюционность» отождествлялись. Считалось, что если кто-то высказал взгляды, расходящиеся с политикой Советской власти, тем более — придерживался иного мировоззрения, то уже выступал как контрреволюционер, к которому немедленно нужно было применять репрессивные меры, дабы «обезопасить» себя и революционные преобразования.

Враждебность, конечно, близка к контрреволюционности, является ее питательной почвой, но в то время как первая является системой убеждений, системой установок, ограниченной мышлением и эмоциями субъекта, вторая есть система активных практических действий, направленных против революции. Враждебность — это контрреволюционность в возможности, но она же заключает в себе также возможность политической нейтральности (о чем, кстати, писал В. И. Ленин в ноябре 1918 г. в статье «Ценные признания Питирима Со-

---

[1] Sergius. Рецензия на сборник «София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии». Берлин, 1923. Кн. I//Современные записки. Т. XV (II). Париж, 1923. С. 424.

рокина») и даже превращения в свою противоположность — в поддержку идей социализма.

Опыт движения по пути к социализму был слишком мал, чтобы отделять идею социализма и социализм как таковой от неудачных его конкретных вариантов. Работы В. И. Ленина, содержавшие в себе программу создания демократического, планово-хозрасчетного, кооперативного социализма, были еще впереди, да и о подлинной концепции социализма, в центре которой стоял человек, подавляющее большинство интеллигентов-гуманитариев и философов мало что знало. К тому же жестокости гражданской войны, красный террор и частые нарушения законности на местах — все это выглядело как «практика» социализма и толкало их к выступлениям против Советской власти. Это, как нам кажется, все же не были в подлинном смысле слова контрреволюционные выступления (т. е. с оружием в руках, участие в подпольных заговорах и т. п.), однако они давали повод к зачислению их в таковые по ведомству «контрреволюционной пропаганды».

Мысль о высылке за границу некоторых буржуазных теоретиков содержится в статье В. И. Ленина «О значении воинствующего материализма» (март 1922). Еще раньше Ленин говорил о характере печати, об опасности, которая может грозить новому государству с этой стороны. В письме к видному партийному работнику Г. И. Мясникову в августе 1921 г. Владимир Ильич разъяснял, что Советская власть не может допустить, как предлагал тот, полную свободу печати. «Свобода печати в РСФСР, окруженной буржуазными врагами всего мира,— отмечал он,— есть свобода *политической организации* буржуазии и ее вернейших слуг, меньшевиков и эсеров. Этот факт неопровержимый. Буржуазия (во всем мире) еще сильнее нас и во много раз. Дать ей *еще* такое оружие, как свобода политической организации (= свободу печати, ибо печать есть центр и основа политической организации), значит облегчать дело врагу, помогать классовому врагу. Мы самоубийством кончать не желаем и потому этого не сделаем... «Они» богаче нас и купят «силу» вдесятеро большую против нашей наличной силы. Нет. Мы этого не сделаем, мы всемирной буржуазии помогать не будем»[1].

В феврале 1922 г. Ленин запрашивает, на основании каких законов и правил зарегистрированы в Москве частные издательства, какова их гражданская ответственность, а равно ответственность перед судами вообще и т. д. Одновременно ЦК партии и Советское правительство начали подготовку к высылке из страны ряда писателей и профессоров. В письме к Ф. Э. Дзержинскому от 19 мая 1922 г. В. И. Ленин писал: «К вопросу о высылке за границу писателей и профессоров, помогающих контрреволюции. Надо это подготовить тщательнее. Без подготовки мы наглупим. Прошу обсудить такие меры подготовки... Обязать членов Политбюро уделять 2—3 часа в неделю на просмотр ряда изданий и книг, *проверяя* исполнение, *требуя письменных отзывов* и добиваясь присылки в Москву без проволочки всех некоммунистических изданий. Добавить отзывы ряда литераторов-коммунистов... Собрать *систематические* сведения о политическом стаже, работе и литературной деятельности профессоров и писателей. Поручить все это толковому, образованному и аккуратному человеку в *ГПУ*»[2]. Далее он характеризовал журналы «Новая Россия» и «Экономист». Касаясь второго журнала, Ленин отмечал: «Это, по-моему, явный центр белогвардейцев. В № 3 (*только* третьем!!! это *nota bene!*) напечатан на обложке список сотрудников. Это, я думаю, *почти все* — законнейшие кандидаты на высылку за границу. Все это явные контрреволюционеры, пособники Антанты, организация ее слуг и шпионов и растлителей учащейся молодежи. Надо поставить дело так, чтобы этих «военных шпионов» изловить и излавливать постоянно и систематически и высылать за границу»[3].

В августе 1922 г. XII Всероссийская конференция РКП(б) обсудила вопрос «Об антисоветских партиях и течениях».

Указав на изменение в условиях нэпа их тактики, конференция выдвинула задачу усиления борьбы с буржуазными и мелкобуржуазными партиями и течениями. В резолюции отмечалось, что первый год существования Советской власти в условиях новой экономической политики, совпавший с усилением международ-

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 44. С. 79.
[2] Там же. Т. 54. С. 265.
[3] Там же. С. 266.

ной капиталистической реакции, с предъявлением Советскому государству грубо реставраторских требований от капиталистов и правительств Антанты, «подтолкнул на усиленную контрреволюционную работу не только меньшевиков и эсеров, но и политиканскую верхушку мнимо-беспартийной буржуазной интеллигенции»[1]. Конференция наметила ряд первоочередных мер по усилению идеологической работы. «Вместе с тем,— указывалось в ее резолюции,— нельзя отказаться и от применения репрессий не только по отношению к эсерам и меньшевикам, но и по отношению к политиканствующим верхушкам мнимо-беспартийной, буржуазно-демократической интеллигенции, которая в своих контрреволюционных целях злоупотребляет коренными интересами целых корпораций и для которых подлинные интересы науки, техники, педагогики, кооперации и т. д. являются только пустым словом, политическим прикрытием. Репрессии... диктуются революционной целесообразностью, когда дело идет о подавлении тех отживающих групп, которые пытаются захватить старые, отвоеванные у них пролетариатом, позиции. Однако партийные организации не должны переоценивать роли репрессий и должны твердо памятовать, что только в сочетании со всеми остальными вышеуказанными мерами репрессии будут достигать цели»[2].

Как отмечала газета «Правда» 31 августа 1922 г., высылаемые из России «пытались при Советской власти искать «легальных» возможностей для того, чтобы длительно и упорно продолжать ту самую работу, которая кончилась неудачей в открытой борьбе контрреволюции с Советской властью». Обращалось внимание на то, что Советская власть обнаружила слишком много терпения по отношению к ним, полагая, что они поймут бессмысленность своих надежд на возвращение капитализма.

Эта мера, надо сказать, не затронула основную часть крупных естествоиспытателей, по отношению к которым органы Советской власти занимали иную позицию. «Если профессор Кизеветтер,— говорил А. С. Бубнов,— своими реакционными лекциями приносит вред, то мы его выпроваживаем за границу. Но если известный физиолог Павлов в своем вступительном к лекции слове ругает коммунистов, мы его гнать не можем, ибо наряду с этим он делает огромную работу, чрезвычайно полезную и для нас. Нужно сделать так, чтобы Павлов делал нужное и полезное своему государству, а отрицательные черты надо различными способами отсечь»[3]. По этой же причине не была выслана за границу и часть философов, придерживавшихся идеалистической или теологической ориентаций.

Продолжал работать в стране Г. Г. Шпет, являвшийся в 1924—1929 гг. вице-президентом Российской академии художественных наук (затем ГАХН). В 1927 г. была издана его книга «Введение в этническую психологию». В написанной в том же году работе «Внутренняя форма слова» он раскрыл и обосновал философию языка как основу философии культуры, предвосхитив многие идеи позднейшей герменевтики как учения об истолковании. Продолжал свою научную деятельность в стране и Г. И. Челпанов, бывший товарищ председателя Московского психологического общества, основатель и директор (до ноября 1923 г.) Психологического института. Им были изданы работы «Объективная психология в России и Америке» (1925), «Психология или рефлексология. Спорные вопросы психологии» (1926); неоднократно переиздавался его учебник по логике (последнее издание вышло в 1946 г.)[4]. Плодотворной была в 20-х гг. деятельность П. А. Флоренского в области физики и техники (им был сделан ряд открытий и изобретений). В 1924 г. он выпустил фундаментальный научный труд «Диэлектрики и их техническое применение». До 1927 г. Флоренский читал лекции по теории перспективы во ВХУТЕМАСе. Не менее значительной была впоследствии и работа В. Ф. Асмуса, А. Ф. Лосева, П. С. Попова. Эти факты свидетельствуют о том, что в 1922 г. не было тотальной высылки философов, хотя отрицать проведение довольно широких репрессивных мероприятий все же нельзя.

---

[1] КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М., 1983. Т. 2. С. 588.

[2] Там же. С. 593.

[3] Третий Всероссийский съезд политпросветов РСФСР. Бюллетень № 1. М., 1922. С. 16.

[4] О его научной деятельности и философской позиции в 20-е гг. см.: *Петровский А. В.* История советской психологии. М., 1967.

В условиях напряженной политической ситуации и острой нехватки квалифицированных кадров философов-марксистов предпринятые меры (включая закрытие ряда журналов, издательств, роспуск философских обществ, прекращение деятельности некоторых научных организаций, преобразование структур и функций философских учреждений) решали, конечно, определенные идеологические и политические задачи текущего характера, в известной степени перекрывая пути воздействия идеализма на сознание отдельных слоев населения России и прежде всего интеллигенции, учащейся молодежи. Но они, как представляется нам сегодня, являлись слишком поспешными, если брать только высылку за границу академических философов.

Создание охранительных условий для официальной идеологии и пропаганды, облегчив деятельность партийного и государственного аппарата, лишило философскую мысль в стране открытого противоборства идей (в широком диапазоне конфронтации материалистической и идеалистической ориентаций). Философы-марксисты оказались замкнутыми относительно узкими рамками выдвинувшихся перед ними вопросов; отсекались корни культурной, философской традиции, обеднялся состав проблем, понятий, представлений.

Идеологизированный, деструктивный способ ведения дискуссий после высылки основной части философов идеалистической ориентации превратился в ведущий способ критики среди самих марксистов. Излишняя резкость полемики была связана нередко с фанатической убежденностью в единственно возможном прочтении текстов основоположников марксизма и в недопустимости плюралистической гипотетичности новых решений, их вариативности. Любое инакомыслие по аналогии с идеализмом трактовалось в политических категориях. Все это создавало предпосылки, помимо прочего, для утверждения в стране в конце 20 — начале 30-х гг. малоподвижной, окостеневающей идеологии административно-командной системы с ее фактически антифилософскими политизированными установками.

Высылка из страны философов-немарксистов наводит на размышления и по другим вопросам. Не находится ли эта акция в противоречии с тем, что провозглашалось В. И. Лениным ранее как «новый курс» в отношении «спецов» и что в общем-то входит в понятие «союз науки и демократии»?

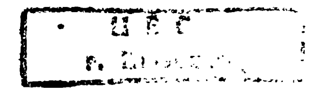
По нашему мнению, некоторое несоответствие прежним (а точнее, научно выработанным) положениям здесь имеется. Ведь В. И. Ленин в борьбе с «левыми» коммунистами, выступавшими против привлечения буржуазных специалистов, отстаивал идею союза коммунистов с некоммунистами в самых различных областях деятельности (в том числе в философии). Он подчеркивал, что без такого союза «ни о каком успешном коммунистическом строительстве не может быть и речи»[1]; неоднократно указывал на необходимость «воспользоваться всеми специалистами, какие есть...»[2]. «Если все наши руководящие учреждения, т. е. и компартия, и Совввласть, и профсоюзы,— писал он,— не достигнут того, чтобы мы как зеницу ока берегли всякого спеца, работающего добросовестно, с знанием своего дела и с любовью к нему, хотя бы и совершенно чуждого коммунизму идейно, то ни о каких серьезных успехах в деле социалистического строительства не может быть и речи»[3].

В статье «О значении воинствующего материализма» Ленин останавливается на отношении к представителям буржуазной мысли (типа Р. Ю. Виппера и А. Древса). Отмечая их политическую реакционность, он указывал, что коммунисты должны, «осуществляя в известной мере свой союз с прогрессивной частью буржуазии, неуклонно разоблачать ее, когда она впадает в реакционность... «Союз» с Древсами в той или иной... степени для нас обязателен в борьбе с господствующими религиозными мракобесами»[4]. Этот «союз» с учеными типа А. Древса (а тот был идеалистом) дополнен в работе В. И. Ленина другим союзом — союзом с естественнонаучными материалистами, которые в своем большинстве в те годы тоже ведь еще не принимали идей социализма.

В этой же статье говорится, однако, еще об одном представителе буржуазной идеологии — П. А. Сорокине, и говорится весьма резко. Именно по поводу

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 45. С. 23.
[2] Там же. Т. 38. С. 19.
[3] Там же. Т. 44. С. 350—351.
[4] Там же. Т. 45. С. 28.



статьи последнего в журнале «Экономист» («О влиянии войны») Ленин замечает, что «автор искажает правду в угоду реакции и буржуазии»; именно в этой связи он и писал, что «подобных преподавателей и членов ученых обществ» следует «вежливенько» препровождать в страны буржуазной «демократии»[1]. По-видимому, в данном случае не предполагалось в дальнейшем с какой-либо пользой для науки и практики применять те конкретные социологические исследования, которые мог бы проводить П. А. Сорокин.

Между тем способы преодоления политической буржуазности были многообразными.

О том, что возможности для изменения политических взглядов имелись, говорит следующее признание одного из крупных ученых, организаторов высшей школы — М. Н. Покровского. Он отмечал, что даже на факультетах общественных наук предполагалось тогда использовать буржуазных теоретиков. На этот счет имелись прямые рекомендации самого В. И. Ленина. «Свяжите их твердыми программами,— говорил он нам,— давайте им такие темы, которые объективно заставляли бы их становиться на нашу точку зрения. Например, заставьте их читать историю колониального мира: тут ведь все буржуазные писатели только и знают, что «обличают» друг друга во всяких мерзостях: англичане французов, французы англичан, немцы и тех и других. Литература предмета принудит ваших профессоров рассказывать о мерзостях колониального капитализма вообще»[2]. Кроме того, Ленин, по словам М. Н. Покровского, рекомендовал требовать от каждого профессора основательного знания марксистской литературы, сдачи специального марксистского экзамена: если после всего этого они и не сделаются ортодоксальными марксистами, то все же будут излагать такие вещи, которые раньше совсем не входили в программу их курсов, а уж дело студентов — использовать этот материал как нужно. «Само собою разумеется,— продолжал М. Н. Покровский,— что эта картина профессора, переучивающегося «говорить по-марксистски», показалась нам неслыханным и совершенно нереальным новшеством. К осуществлению этого лозунга мы подошли позже всего и только недавно ввели обязательные экзамены по марксизму для лиц, претендующих занять кафедру в наших фонах (факультетах общественных наук.— *П. А.*). Ожидали больших затруднений — не встретили никаких. Экзамены держат даже с удовольствием. А некоторые (и даже из очень старых!) вдруг открыли, что они всегда были марксистами»[3].

На специалистов науки (в том числе на философов-идеалистов) не могли не действовать многие объективные и субъективные факторы: миролюбивая внешняя политика нового государства, восстановление экономической жизни, все большее развертывание демократии и т. п. Все это могло бы вызвать и трансформацию их политической ориентации и повлиять на общую их философскую позицию. Такая возможность не исключалась, а предполагалась по отношению ко всем буржуазным специалистам. Еще в декабре 1918 г. В. И. Ленин говорил: «Мы достаточно сильны теперь, чтобы не бояться никого. Мы всех переварим. Они вот нас не переварят»[4]. Однако так вот получилось, что в 1922 г. была проявлена «слабость», не было найдено путей к «соединению противоположностей», а политическая линия в отношении буржуазных специалистов подалась в сторону «левизны», механического отторжения, «зряшного отрицания» (доклад на XII Всероссийской конференции РКП(б) делал Г. Е. Зиновьев, известный своей нигилистической позицией в отношении интеллигенции).

История не фатальна, и, очевидно, можно было избежать высылки философов. Впрочем, зная, чтó произошло потом, в конце 20-х и в 30-х гг., зная, какая участь постигла Флоренского, Шпета и многих других, мы, наверное, можем предположить, что даже достаточно крепкой в нравственно-политическом отношении философии не удалось бы противостоять административно-чиновничьему произволу и она бы тоже была смята сталинской репрессивной машиной. Мы можем сказать, что с точки зрения *этой* «перспективы» выезд ряда крупнейших отечест-

---

[1] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 45. С. 33.

[2] *Покровский М. Н.* Чем был Ленин для нашей высшей школы//Правда. 1924. 27 янв.

[3] Там же.

[4] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 37. С. 381.

венных философов в другие страны хотя и принес им многие тяготы и лишения, но все же спас им жизнь и позволил еще долгие годы творчески работать и влиять своими ценными идеями на культуру человечества.

Репрессивная машина 30-х гг. расправлялась не только с теми, кто когда-то был идеалистом, но уничтожала и тех, кто всей своей жизнью доказал приверженность социалистической революции, идеям марксизма. Сталинский террор истребил большую часть философов-марксистов. В те годы погибли В. А. Ваганян, И. К. Луппол, Я. Э. Стэн, Н. К. Карев, С. Ю. Семковский и многие другие. Почти полностью были уничтожены первые выпуски Института красной профессуры, готовившего преподавателей и ученых-обществоведов.

Обратимся, однако, к еще одной из наиболее ярких дискуссий, захватившей в 20-х гг. не только философов, но и значительную часть естествоиспытателей — представителей естественнонаучного материализма,— к дискуссии по проблеме соотношения марксистской философии и естествознания. Ее начало относится к 1922 г., к моменту возникновения журнала «Под знаменем марксизма». Сам факт появления нового философского журнала способствовал не только объединению вокруг него сторонников марксистской философии, но подстегивал также и выступления антифилософского, позитивистского толка. Провозглашение курса «на философию» неизбежно ставило вопрос об отношении ее к естествознанию, о механизме взаимосвязи диалектического материализма и естествознания.

Произведения основоположников марксизма, и прежде всего статья В. И. Ленина «О значении воинствующего материализма», намечали исходные рубежи соединения философии и естествознания.

В 1922—1923 гг. письмо В. И. Ленина в редакцию журнала широко обсуждалось среди марксистов. Вопрос о взаимоотношении философии и естествознания был поставлен Московским комитетом партии. В дискуссионном клубе МК РКП(б) 24 января и 1 февраля 1923 г. состоялся диспут по докладу В. Н. Сарабьянова «Назревший вопрос». В докладе было показано недостаточное осмысление марксистами ряда новейших естественнонаучных концепций, разная, порой взаимоисключающая их интерпретация, наличие в естествознании, прежде всего в биологии, ряда проблем мировоззренческого характера, требующих внимания марксистов; был выдвинут для рассмотрения вопрос о соотношении материалистической диалектики и естествознания. В ходе дискуссии было предложено попытаться создать специальный институт, который способствовал бы сплочению всех научных работников, стоящих на точке зрения диалектического материализма, привлечению к выполнению работ по различным отраслям знания части ученых, сторонников естественнонаучного материализма. В дальнейшем это предложение после обсуждения в агитационно-пропагандистском отделе ЦК партии воплотилось в создание Секции естественных и точных наук Коммунистической академии.

Поводом для широкой дискуссии послужила публикация в 1924 г. книги голландского социал-демократа, представителя левого крыла европейской социал-демократии Г. Гортера «Исторический материализм» (первое издание — 1919 г.), в которой делался слишком большой акцент на качественном отличии исторического материализма от материализма философского и в принципе не отрицалась возможность совмещения исторического материализма с антиматериалистической философией.

И. И. Степанов, переводивший книгу Г. Гортера, написал к ней предисловие и специальную статью, называвшуюся «Исторический материализм и современное естествознание». В ней ставилась задача выяснить отношение исторического материализма к философскому материализму и к естествознанию. Развернулось обсуждение проблемы в журналах «Большевик», «Под знаменем марксизма» и др. В 1925 г. публикуются выступления И. И. Степанова и других ученых в книге «Механистическое естествознание и диалектический материализм», статья А. М. Деборина «Материалистическая диалектика и естествознание» в сборнике «Воинствующий материалист» (1925, кн. 5) и др.

Был организован ряд диспутов в высших учебных заведениях и научных учреждениях. В феврале 1925 г. состоялось обсуждение книги И. И. Степанова в стенах Тимирязевского научно-исследовательского института изучения и пропаганды естественнонаучных основ диалектического материализма. Вслед за этим в том же году развернулась дискуссия в Московском университете (с одной сто-

роны выступали И. И. Степанов и А. К. Тимирязев, с другой — Я. Стэн и Н. Карев). В марте—апреле—мае 1926 г. обсуждение состоялось в Институте философии. Дискуссия захватила Ленинград, Киев, Харьков, другие города.

Лидерами спорящих сторон были И. И. Степанов и А. М. Деборин. Сторонников Степанова обычно называют «механицистами» («механистами»), а сторонников Деборина — «диалектиками». Такое деление своими корнями восходит к А. М. Деборину и его последователям. Если же опираться на работы их оппонентов, то противоположная сторона будет выступать в качестве «формалистов» (натурфилософов). Однако объективная оценка должна основываться на положении о том, что судить о людях нужно не по тому, что они сами о себе говорят, какие ярлыки сами на себя (и других) навешивают, а по их делам, по анализу содержания их взглядов. В соответствии с этим определять характер позиций спорящих сторон в рассматриваемой дискуссии целесообразно по преобладающей тенденции в решении ими проблемы соотношения философии и естествознания.

И. И. Степанов и А. К. Тимирязев утверждали, что философские принципы — это лишь выводы из наук, которые не могут быть доводом в теоретическом исследовании. В выступлениях А. К. Тимирязева было ценным подчеркивание того обстоятельства, что знание основных законов диалектики не освобождает нас от детального изучения предмета, что философы ни в коем случае не должны игнорировать добытые естествознанием факты, а обязаны совершенствовать свою методологию на основе новейших достижений науки. Однако, делая на этом слишком большой упор, он дал повод для обвинений в сводимости всеобщего к частнонаучному, в принижении значения диалектического метода.

«Механицисты» настаивали на приоритете индуктивной стороны философского познания. С сегодняшней точки зрения это не ошибочно, но неточно, поскольку преимущественно индуктивный анализ, развертывающийся на уровне фактов, сочетающийся тут с дедукцией, не исключает преобладания последней на теоретическом уровне. Здесь имело место распространение частного представления (об одном уровне) на всю систему философии, равно как и у сторонников «деборинского» направления были заметны увлеченность дедукцией и ее перенос на другой уровень философских исследований. Деборин, например, касаясь положения Г. В. Плеханова о том, что «и химия, и биология в конце концов сведутся, вероятно, к молекулярной механике», утверждал, будто «вопрос о возможности «сведения» химии и биологии к механическим законам есть вопрос принципиальный. Его методологическая постановка и разрешение не могут находиться в зависимости от того, достигнуто ли уже или не достигнуто еще практически такое «сведение»[1]. Это и некоторые другие заявления А. М. Деборина вызвали в его адрес упреки в тенденции к формализму, к оправданию отрыва философии от практики естествознания и игнорированию зависимости разработки общей методологии от развития конкретных наук.

Правильно подчеркивая специфичность философского знания в сравнении с естественнонаучным, несводимость диалектического материализма к основным выводам естествознания и большое значение диалектико-материалистической методологии как всеобщего синтетического способа познания, призванного дополнить «аналитическое» естествознание, оградить его от этой односторонности, Деборин и его последователи, однако, излишне подчеркивали ведущую роль философов в развитии естествознания и порой неверно объясняли значение метода материалистической диалектики в познании конкретных явлений природы. Они, например, высказывались в том плане, что материалистическая диалектика — единственный метод и в естествознании, что все остальные частные методы должны быть лишь конкретизацией философского метода. Отсюда недалеко было и до объявления частных наук «конкретизацией» философской науки. Так, механика, по утверждению А. М. Деборина, составляет «лишь специальный случай диалектики»[2].

Плохую услугу дискуссии о взаимоотношении марксистской философии и естествознания оказал и в ряде мест неверный перевод «Диалектики природы» Ф. Энгельса. В том виде, в каком вышла в свет эта работа в 1925 г., было, напри-

---

[1] *Деборин А. М.* Энгельс и диалектическое понимание природы//Под знаменем марксизма. 1925. № 10—11. С. 18.

[2] Там же. С. 8.

мер, такое положение: «Как бы ни упирались естествоиспытатели, но ими управляют философы»[1]. Между тем это место переводится иначе: «Какую бы позу ни принимали естествоиспытатели, над ними властвует философия»[2]. Включение же данного положения в первом его переводе в контекст выступлений «деборинцев» содействовало углублению отчужденности спорящих сторон, росту недоверия естествоиспытателей-«механицистов» к позиции философов, в натурфилософском духе использовавших это приписанное Ф. Энгельсу положение.

Линия «степановцев» («механицистов») может квалифицироваться как линия «философского индуктивизма», а направление «деборинцев» — как направление «философского дедуктивизма» (или «философского теоретизма»).

В поисках посредствующего звена между философией марксизма (диалектическим материализмом) и естествознанием И. И. Степанов останавливался на понятии научной картины природы, что с 1925 г., после опубликования работы Ф. Энгельса, стало называться «диалектикой природы». Эта картина природы включала у Степанова основные выводы естествознания, касающиеся взаимоотношения духа и природы, материального (физического) и психического, форм движения материи, времени и пространства, эволюции и скачков в природе и т. п.; проводилась идея монизма природы. Утверждалось, будто диалектический материализм есть механистическое естествознание (диалектика природы) плюс исторический материализм.

У И. И. Степанова встречались положения, согласно которым диалектический материализм «усваивает выводы современного естествознания», «делает их частью своего миросозерцания»[3]. Сами по себе эти положения не ошибочны, хотя проблема трансформации естественнонаучных знаний в сфере философского знания и на сегодняшний день выглядит не столь простой, как казалась раньше. Но подобные положения давали в то время повод для обвинения в механистическом сведе́нии «сложного» (философии) к «простому» (естествознанию), т. е. в позитивизме.

Концепции Степанова была свойственна неразвернутость собственно онтологической проблематики, ее сведение к научной картине природы. Всеобщая же методология вбирала в себя аналитический метод, сводимость сложного к более простому, поиск причинно-следственных связей, «строго критическое» наблюдение и опыт (эксперимент). В результате недооценивались собственно философские принципы и способы духовного освоения действительности.

Понятие «механицизм» («механический»), употреблявшееся И. И. Степановым и его сторонниками, не тождественно тому понятию, которое применяется, например, при характеристике материализма XVII—XVIII вв. Оно означало нацеленность на раскрытие механизма (структуры, элементов) качественно более сложного, на выявление механизма взаимосвязей составляющих элементов. Говоря современным нам языком, это была элементаристская (в противоположность системному подходу) установка, вполне применимая в науке и наших дней[4].

Несмотря на своеобразное применение термина «механистический» и неоднократные заявления «степановцев», что их механицизм не следует отождествлять с механицизмом XVII—XVIII столетий, им все же стали вменять в вину сведе́ние всех форм движения материи к механической форме и отказ от признания качественной специфики физических, химических и биологических систем. Однако они и сами давали порой такую трактовку соотношений биологического с физическим и химическим, при которой правильная, диалектическая мысль о генетической сводимости жизни к физическим и химическим процессам сочеталась с недооценкой ее специфики в структурном плане.

Выступая в Институте научной философии и ссылаясь на классиков марксизма, А. М. Деборин разъяснял, что высшие формы и сводятся и не сводятся к низшим; они сводятся по происхождению, но не сводятся по своей форме, по своему качеству. Тем не менее он и некоторые его сторонники не были последователь-

---

[1] Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. М., 1925. Кн. II. С. 191.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 525.

[3] *Степанов И. И.* Послесловие к кн.: *Гортер Г.* Исторический материализм. М., 1924. С. 141.

[4] См.: *Блауберг И. В., Юдин Э. Г.* Становление и сущность системного подхода. М., 1973.

ными при анализе понятия сводимости у «механицистов», фактически не разграничивали смысловые оттенки, вкладываемые в это понятие. В результате критика представителями «деборинской школы» понятия сводимости нередко воспринималась как отрицание всякой — и структурной и генетической — связи биологического с химическим и физическим, что, в свою очередь, давало повод А. Ф. Самойлову, И. И. Степанову и другим обвинять «деборинцев» в абсолютизации специфики жизни, в отрыве живого от неживого, в витализме.

Дискуссия затронула и другие вопросы философской теории. Так, в процессе обсуждения проблемы соотношения качества и количества были сделаны интересные попытки решить его через призму категории причинности, через соотношение абстрактного и конкретного, а также под углом зрения взаимосвязи аналитического и синтетического методов познания.

Среди сторонников линии И. И. Степанова были ученые, которые шли дальше, подчеркивали специфичность метода материалистической диалектики и его логико-методологическую ценность в естественнонаучных исследованиях.

В опубликованных в те годы произведениях Ф. Энгельса и В. И. Ленина широко очерчивалась специфика философии марксизма как мировоззренческой теории, как гносеологии и методологии и одновременно подчеркивалась ее несовместимость с натурфилософствованием, со схоластическим отрывом от практики естественнонаучного познания. Публикация этих работ содействовала более глубокому пониманию проблемы взаимосвязи философии и естествознания представителями обеих спорящих сторон и некоторому сближению их позиций (правда, на этом дискуссия не завершилась, наоборот, подключение к обсуждавшимся вопросам проблем теории познания, этики, истории философии и др. вело к увеличению числа ее участников, к расширению рамок дискуссии). Постепенно менялась позиция «степановцев». И хотя сам Степанов говорил впоследствии, что все сказанное им в 1924—1925 гг. правильно, фактически имела место некоторая эволюция его воззрений относительно познавательной ценности диалектического материализма, объема его проблематики, несводимой к проблемам частных наук о природе, необходимости изучения философии Гегеля, по вопросу о соотношении биологического с физическим и химическим и т. п.

Несколько меняется и ориентация Тимирязевского института: его руководство все больше внимания стало уделять диалектике природы, выпуская в дальнейшем сборники с соответствующим названием. Произошло (правда, еще робкое) отмежевание от точки зрения, согласно которой философия без остатка растворялась в выводах и методах естествознания. За нею признавалось не только право на самостоятельное существование, но и большое методологическое значение для конкретных исследований.

Развитие науки последних десятилетий показало, что квалификация физико-химических и математических методов как «побочных» для биологии отнюдь не была в русле научной революции, развертывавшейся в генетике, и могла навредить прогрессу биологической науки (что, впрочем, и случилось позднее, в годы монополизма в ней лысенковской концепции). В биологии начинало складываться направление, нацеленное на ее переход к молекулярному уровню, где специфически-биологические методы требовали органического единства с методами физико-химическими и математическими, а не преуменьшения последних, тем более не противопоставления им.

Этот новый рубеж уже осознавался многими биологами, да и рядом теоретиков-марксистов, преимущественно «механицистской» ориентации. И. И. Степанов утверждал, что наука теперь открывает новые горизонты, сулит свести биологию к молекулярной механике[1]. А. И. Варьяш публиковал работы, в которых убеждал, что математика применима не только к исследованию количественных параметров, но и к изучению качественно своеобразных, в том числе биологических, явлений.

Такой подход к соотношению форм движения материи, методов изучения живого, к оценке роли и значения физико-химических и математических методов соответствовал характеру научных исследований Н. К. Кольцова, Ю. А. Филипченко, С. С. Четверикова, А. С. Серебровского и других естествоиспытателей.

---

[1] См.: *Скворцов-Степанов И. И.* Диалектический материализм и деборинская школа. М.; Л., 1928. С. 134.

Сторонники методологического редукционизма считали более точным квалифицировать физическое и химическое в биологическом не как «побочное», а как «фундаментальное», лежащее в самом основании жизни. При всей нечеткости философской аргументации представлений о соотношении высших и низших форм движения материи, что мы уже отмечали, сторонники этой позиции, однако, в данном отношении оказались ближе к внутренней тенденции естествознания, чем представители противоположного направления [1]. Их выступления укрепляли связь философского и естественнонаучного знания, укрепляли союз философов-марксистов и естествоиспытателей-некоммунистов.

Будет излишне оптимистичным считать, что изменение позиции лидеров «механицистов» по ряду вопросов привело к исчерпанию предмета дискуссии. Дискуссия продолжалась, поскольку происходило углубление в сам предмет обсуждения. Она продолжалась и потому, что спор с самого начала происходил по ряду моментов на разных языках (вкладывался разный смысл в понятия «механицизм», «сводимость», «единственный метод» и т. п.).

Дискуссия, предметом обсуждения которой была проблема взаимоотношения философии и естествознания, имела непосредственную связь с вопросами тактики марксистов в отношении ученых-некоммунистов, естественнонаучных материалистов.

Некоторые «механицисты» были крайне нетерпимы к естествоиспытателям, допускавшим ошибки идеалистического порядка, и крайне подозрительны к их естественнонаучным теориям. Они не признавали союза с этими учеными. Лидеры «деборинской» школы, со своей стороны, оказались крайне нетерпимыми к естественникам-«механицистам», зачастую игнорируя их научные достижения и их шаги в направлении диалектического материализма. Они отказывались «союзничать» с рядом «механицистов».

Возникает вопрос: действительно ли, как утверждал А. М. Деборин, в те годы фронт материалистов раскололся на два лагеря, на два союза? Нам кажется, с этим согласиться нельзя. Существовал и продолжал развиваться единый союз марксистов с естествоиспытателями. На фоне объективно усиливавшейся тенденции к взаимной связи философии и естествознания марксисты так или иначе охватывали своим влиянием основные направления мировоззренческо-методологической мысли естествоиспытателей, содействуя привлечению ученых к диалектическому материализму. Политика партии по отношению к естествоиспытателям в этот период базировалась на научных принципах союза марксистской философии и естествознания, на объединении всех марксистских и естественнонаучных сил страны для решения насущных проблем. В Институте научной философии, в Секции естественных и точных наук Коммунистической академии и в других учреждениях были объединены в один коллектив философы и естественники. Передача в конце 20-х гг. Тимирязевского научно-исследовательского института в ведение Коммунистической академии свидетельствовала об имевшем место тогда стремлении организационно обеспечить проведение единой линии в отношении естествоиспытателей-немарксистов.

Началась творческая разработка проблем науки с позиций диалектики. Марксистская философия сделала решающий шаг навстречу естествознанию, продемонстрировав при этом свою совместимость с интересами науки.

В первом приближении к диалектике природы важно было максимально полно проанализировать сам факт диалектического характера протекающих процессов в тех или иных формах движения материи. В теоретических журналах появились статьи, в которых показывалось, что новейшие открытия естествознания не противоречат диалектическому материализму. В ряде публикаций в журнале «Под знаменем марксизма» показывалось, что диалектика не есть нечто искусственно навязываемое природе, а внутренне присуща всем ее процессам и явлениям.

Одной из главных линий в разработке философии марксизма было в те годы материалистическое осмысление диалектики Гегеля. Институт научной философии, Институт красной профессуры, журнал «Под знаменем марксизма», другие ор-

---

[1] Вместе с тем среди «механицистов» имелись биологи, не одобрявшие этой линии, связи с генетикой, математикой и отстаивавшие механоламаркистскую концепцию органической эволюции.

ганизации и общества уделяли много внимания ее материалистическому истолкованию. Не все в этом деле было удачно (некоторая недооценка естествознания, свойственная Гегелю, имела место, как мы видели, у такого знатока гегелевской философии, как А. М. Деборин). Однако сама по себе работа по освоению гегелевского наследия вела к развитию философского мышления, заостряла внимание на специфике философского знания, его несводимости к естественным наукам и создавала предпосылки для его развития. Журнал «Под знаменем марксизма» (1925, № 1—2) публиковал ленинский конспект «Науки логики» Гегеля с вступительными замечаниями А. М. Деборина. Этот же журнал поместил на своих страницах в 1923—1924 гг. большую работу А. М. Деборина «Маркс и Гегель». В 1924 г. в Киеве вышла книга В. Ф. Асмуса «Диалектический материализм и логика. Очерк развития диалектического метода в новейшей философии от Канта до Ленина». Советские философы выпустили ряд других интересных работ.

Вопрос о том, в каком направлении разрабатывать диалектику — в плане ли систематизации ее категорий (как у Гегеля) или прежде всего в содержательно-предметном аспекте, решался в пользу второго направления (показательна в этом отношении статья А. Тальгеймера «О предмете диалектики»).

Посмотрим теперь на то, как решались некоторые из конкретных вопросов приложимости принципов и понятий материалистической диалектики к естествознанию.

Одним из самых сложных был вопрос об отношении к теории относительности А. Эйнштейна. Развернулась дискуссия вокруг определения ее мировоззренческо-методологических оснований, характера вытекающих из нее философских выводов и мировоззренческой позиции ее создателя.

В связи с этим полезно коснуться одного распространенного в литературе представления, будто современные философы виноваты в негативном отношении к теории относительности А. Эйнштейна. Факты говорят о другом.

Известно, что участники дискуссии были представлены как естественниками, так и философами. Среди них были и сторонники теории относительности, и ее противники. Однако ведущая линия представителей философского знания по данной проблеме, как она была обозначена в рассматриваемые годы в журнале «Под знаменем марксизма» и в других основных изданиях, была направлена на ее поддержку. Важно иметь в виду неоднозначность связи между философией и частнонаучными теориями: ни одна из теорий естествознания (так же как и ни одна из школ в естествознании) не является «марксизмом в естествознании». Для оценки физической теории, сколь бы широка она ни была, необходимо помимо философских соображений прежде всего принимать во внимание соображения частнонаучного порядка: если теория оказывается несостоятельной в этом плане, то всякая ее философская поддержка бесполезна и консервативна.

Именно учет последнего обстоятельства, если брать дискуссию 1923—1925 гг., и был позитивным моментом у противников теории относительности. Но ведь это было присуще и ее сторонникам. Только первые считали, что теория относительности экспериментально не обоснована, а вторые придерживались другой оценки и полагали, что имеющиеся факты могут быть лучше объяснены иначе. В те годы, как отмечал философ И. К. Луппол, судьбу теории относительности решали не статьи, вышедшие из кабинетов, а результаты опытов [1]. Последующее развитие физики, приведшее к укреплению экспериментально-опытного основания теории относительности, показало, кто в конечном счете занимал более перспективную позицию. И наряду с некоторыми, очень немногими физиками, стоявшими на позициях марксизма, в числе «отставших» от науки оказались и некоторые физики-немарксисты. Так что к науке, как показывает исторический опыт, нужно относиться как к науке и не противопоставлять марксистов естественникам, философию — естествознанию.

У тех участников дискуссии, кто стремился найти опору в понятиях диалектического материализма, имелись и ошибки философского плана, лежавшие в плоскости интерпретации данных естествознания. Наиболее серьезной была подмена критерия материализма (как и при обсуждении вопроса о сущности философского идеализма): вместо определенного решения проблемы соотношения

---

[1] См.: *Луппол И. К.* Философия в СССР за 10 лет//Общественные науки СССР. 1917—1927 гг. М., 1928. С. 14.

духа и природы бралась взаимосвязь теории и практики (научного опыта), понимаемая упрощенно. Считалось, что материалистической может быть только та теория, которая в своем понятийном аппарате непосредственно отражает явления и структуры физической реальности. Теория же относительности А. Эйнштейна представляла принципиально другой тип теории — гипотетико-дедуктивный, в котором в отличие от описательных теорий связь понятийного аппарата с опытом была опосредствованной, преобладающим методом рассуждений являлась не индукция, а умозрение, большое место отводилось мысленным экспериментам. Помимо приверженности отдельных физиков в силу традиций и ряда других причин к теориям описательного типа имевшуюся у них подозрительность к абстрактным концепциям усилил, по всей видимости, известный практицизм первых послеоктябрьских лет. Поэтому не случайным оказалось, что полемика по проблеме отношения марксистов к теории А. Эйнштейна зародилась в момент наивысшего напряжения борьбы с философским идеализмом (1922) и развернулась в 1923—1925 гг. Здесь, по-видимому, кроются и истоки негативизма некоторых наших философствующих физиков того периода к мысленным (или, как тогда говорили, «умственным») экспериментам и «умозрительности» теории относительности.

Мы уже касались взглядов А. К. Тимирязева на связь теории и эксперимента как гаранта материалистичности. Надо отметить, что при этом он опирался на положения классиков марксизма, посвященные взаимоотношению теории и практики. Все это было бы полезно, если бы А. К. Тимирязев и его сторонники в определении материализма и идеализма на первый план ставили проблему соотношения духа и природы. А этого-то как раз и не делалось, критерий разграничения материализма и идеализма был неверным.

Еще одна ошибка физиков, стремившихся применить принципы материалистической диалектики к интерпретации теории А. Эйнштейна,— недостаточно четкое разграничение теории, с одной стороны, и мировоззренческой позиции ее творца — с другой.

У А. Эйнштейна, действительно, имелись выступления, точнее, высказывания, которые могли быть расценены как приверженность махизму и кантианскому априоризму. Однако являлись ли эти заявления подлинными его мировоззренческими установками и были ли они в составе философско-мировоззренческих оснований теории относительности? Как показал анализ данной стороны вопроса (в особенности в работах С. Ю. Семковского, А. Тальгеймера и А. А. Гольцмана), эти различные стороны в должной мере не дифференцировались А. К. Тимирязевым и А. А. Максимовым.

Выступая с обширным докладом в Харькове в феврале 1924 г., С. Ю. Семковский подчеркивал, что теория относительности представляет важнейший шаг в изучении времени и пространства. Отбрасывая в качестве слабо обоснованного положение А. Эйнштейна о конечности мира (указав при этом на критику математических выкладок А. Эйнштейна ленинградским физиком А. А. Фридманом), Семковский развернул спектр материалистических оснований теории относительности. В частности, было подчеркнуто, что «релятивирование» идет у Эйнштейна рука об руку не с субъективированием, а, напротив, с объективированием понятий пространства и времени, т. е. по пути дальнейшего выключения субъективности познающего «я» из представлений о природе. Принцип относительности лишь укрепляет материалистическое представление, что мир природы существует независимо и самостоятельно от процесса познания.

С. Ю. Семковский одним из первых философов-марксистов дал довольно полный анализ теории относительности А. Эйнштейна на уровне мировоззренческого, общеметодологического основания. Его выводы из рассмотрения существа теории логично вытекали из его суждений, и эти выводы убеждали в материалистичности и диалектичности теории относительности. Некоторые недочеты его позиции (к примеру, трактовка материи то в философском смысле, то в смысле естественнонаучном) не отражались на общей интерпретации теории относительности.

Научно-философский подход к теории относительности А. Эйнштейна, ее новое осмысление не только выявляли взаимосоответствие ее философского основания и материалистической диалектики, но и открывали новые перспективы в сотрудничестве философов-марксистов со специалистами-физиками.

В 20-х гг. прошли также дискуссии по проблемам соотношения марксизма и психологии, марксизма и эволюционной теории в биологии, марксизма и генетики.

Широкое внимание к проблеме соотношения марксизма и психологии было привлечено докладом профессора К. Н. Корнилова на Первом Всероссийском съезде по психоневрологии в январе 1923 г. Корнилов показал, что некоторые спорные проблемы психологии разрешимы с помощью диалектического метода более успешно, чем при традиционных подходах. Так, давно уже обсуждается вопрос о том, какой метод — экспериментальный (объективный) или самонаблюдение (субъективный метод) — нужно применять в психологии. Эта дилемма снимается; ценны оба эти метода. Дуализма души и тела, с точки зрения материалистической диалектики, тоже не существует. Марксизм, признавая психические процессы не чем иным, как свойством высокоорганизованной материи, не только не уничтожает этим психические процессы, но и считает их обладающими такой же степенью реальности, как и всякое иное свойство материи, например движение. Диалектика утверждает приоритет материи по отношению к сознанию и тем самым позволяет стоять на строго монистической позиции. Этот монизм распространяется также и на понимание социальной психологии. Социологическая сторона марксизма, подчеркнул К. Н. Корнилов, призвана объединить индивидуальную и социальную психологию.

По этой проблеме выступили ведущие психологи того времени. Примечательно, что такие крупнейшие ученые, как В. М. Бехтерев и Г. И. Челпанов, ранее негативно относившиеся к марксизму, тоже включились в дискуссию, вполне определенно проявив свою заинтересованность марксистской философией и методологией [1].

Большое внимание общественности того десятилетия было привлечено и к оценке психоанализа З. Фрейда, отношению марксизма к фрейдизму.

В эти годы вышли на русском языке почти все основные работы Фрейда (большей частью под редакцией проф. Е. Д. Ермакова). Появилось много его последователей. Психоанализ разрабатывался по ряду направлений и применялся в медицинской практике. В своем большинстве философы-марксисты и психологи, медики оценивали психоаналитическую концепцию как базирующуюся на принципах материализма и диалектики. Мы помещаем в данном сборнике текстов две статьи о психоанализе — Б. Э. Быховского и А. Р. Лурия — как наиболее характерные для того периода. Читатель убедится, что высокая в целом оценка фрейдовского психоанализа не мешала видеть его противоречия, ограниченность, особенно в отношении трактовки социальных явлений.

Можно заметить, однако, что во второй половине 20-х гг. критика фрейдизма становилась все менее конструктивной, а иногда появлялись некомпетентные статьи с преобладанием политически «левой» фразы. В 1929 г. руководитель Секции естественных и точных наук Коммунистической академии О. Ю. Шмидт говорил в своем обобщающем докладе следующее: «Психоаналитическая теория... вначале заинтересовала многих марксистов и не могла не заинтересовать... Подчеркивание динамичности всех процессов нашей психологической жизни — черта прямо диалектическая. Казалось, что все хорошо. Но, некритически подходя к этой теории, мы рискуем сделать обычную ошибку, ту же, что Енчмен сделал с Павловым: взять частное учение какой-нибудь теории, превратить эту частность в абсолют и попробовать этот абсолют поставить рядом с марксизмом... Во время этой перестрелки психоанализ у нас на время погиб. Но во всяком случае лучше, если какой-нибудь десяток лет у нас какой-нибудь хорошей заграничной теорией заниматься не будут, но зато мы избавимся еще от одного уклона,— чем если бы мы допустили уклон для того, чтобы сохранить работу по этой теории. Сейчас... [мы] достаточно подросли, можно смотреть на это дело проще и можно признать, что в этой теории есть много элементов диалектики и притом близкой к материалистической, которые мы можем принять, но строго критически»[2].

---

[1] См.: *Бехтерев В. М.* Психология, рефлексология и марксизм. Л., 1925; *Челпанов Г. И.* Психология и марксизм. М., 1924; Спинозизм и материализм (Итоги полемики о марксизме в психологии). М., 1927.

[2] *Шмидт О. Ю.* Задачи марксистов в области естествознания//Труды Второй Всесоюзной конференции марксистско-ленинских научных учреждений. М., 1930. Вып. II. С. 17—18.

К сожалению, с начала 30-х гг. в стране создалась такая ситуация, которая на долгие годы положила конец многим плодотворным дискуссиям, в том числе и по проблеме отношения к психоаналитической концепции З. Фрейда.

20-е гг. знали и много других интересных дискуссий: по проблемам причинности в теоретической медицине, происхождения жизни, взаимоотношения дарвинизма с мутационной теорией, отношения к евгенике и т. п.

Затронем одну из них — по вопросам взаимоотношения эволюционизма и менделевско-моргановской генетики, отношения к последней марксистов.

Отмежевание марксистов от механоламаркизма в представлениях о наследственности и изменчивости определилось уже к середине 20-х гг. Здесь могут быть отмечены выступления Б. М. Завадовского (доклад в Комакадемии в 1925 г. «Дарвинизм и марксизм»), М. М. Местергази (доклад в 1926 г. «Эпигенезис и генетика») и А. С. Серебровского (доклад в 1926 г. «Теория наследственности Моргана и Менделя и марксисты»).

Важное значение в определении и закреплении линии Коммунистической академии имели новые открытия в генетике, в особенности открытие Г. Мёллером в 1927 г. искусственного мутирования. Этот момент был отмечен О. Ю. Шмидтом в 1929 г. Он говорил, что «ситуация чисто объективно изменилась после опыта Мёллера... Сейчас в генетике есть струя диалектическая, струя более мощная, чем те элементы материализма, которые мы имели у ламаркистов. Поэтому нам незачем сейчас сосредоточиваться на критике генетики. Но отрицать нацело всякое значение за работами ламаркистов, мне кажется, рано. Пусть биологи в этом вопросе окончательно разберутся... Мы должны стремиться к тому, чтобы в составе ли самой Комакадемии или около нее создать свой Биологический институт, который... в частности, поведет разработку, диалектическую разработку генетики...»[1].

Коммунистическая академия не только давала общее стратегическое направление исследованиям философских проблем биологии и генетики с точки зрения материалистической диалектики, но и сама сыграла крупную роль организатора соответствующих экспериментальных и теоретических работ. В ней была создана генетическая лаборатория, где под руководством А. С. Серебровского проводились широкие эксперименты по мутациям и выявлению структуры гена. Концепция неделимости гена оказывалась методологически и экспериментально преодоленной. Утверждались диалектические представления о сложной природе гена и его функциональной целостности.

В трудах естественников-марксистов и методологически близких к ним генетиков, сплоченных в единый коллектив в Секции естественных и точных наук, была установлена тесная связь между марксизмом и дарвинизмом, между марксизмом и менделевско-моргановской генетикой, а также между эволюционизмом и генетикой. Вслед за работами С. С. Четверикова труды школы А. С. Серебровского внесли существенный вклад в обоснование этой связи. Важно отметить, что здесь осуществлялось сознательное, целенаправленное изучение связи генетики с эволюционизмом на основе диалектики. От постановки вопросов о качественно различных уровнях биологической организации через установление их тесной взаимосвязи к обоснованию концепции генетико-автоматических процессов органической эволюции — таковы основные моменты этой плодотворной работы.

Во второй половине 20-х гг. перед научной общественностью страны открывалась, как видим, перспектива широкого, свободного и делового обсуждения многообразных философских проблем науки на основе принципов материализма и диалектики.

Именно этот подход, вызревший во второй половине рассматриваемого десятилетия, был перспективным для развития как естествознания, так и философии. К сожалению, с начала 30-х гг. ситуация изменилась коренным образом. Начался форменный погром и науки, и философии. На арену борьбы вышли такие одиозные фигуры, как Митин, Лысенко, Презент, Юдин, Максимов, Кольман и др.

Впрочем, это уже тема для особого разговора.

---

[1] *Шмидт О. Ю.* Задачи марксистов в области естествознания//Труды Второй Всесоюзной конференции марксистско-ленинских научных учреждений. М., 1930. Вып II. С. 121.

* * *

Предлагаемый вниманию читателей сборник является первой книгой из серии «На переломе. Философские дискуссии 20-х годов»; вторая книга этого издания будет посвящена социальной философии, проблемам этики, эстетики, аксиологии; третья — теме «Философия и наука»; четвертая — вопросам истории философской мысли. Публикуемые материалы дают, как мы надеемся, более или менее целостное представление о характере проблем, которые обсуждались среди философов 20-х гг. Причем отобраны лишь наиболее интересные точки зрения. Если читатель серьезно заинтересуется философскими идеями того периода (а многие из этих идей весьма актуальны и поныне), то можно будет, конечно, более основательно познакомиться с соответствующими трудами в наших библиотеках.

Подбор материалов для данной книги осуществлялся в основном из богатейших фондов Славянской библиотеки г. Праги (ЧСФР). Неоценимым было содействие в получении необходимой литературы со стороны директора Иржи Вацека и других сотрудников этой библиотеки. Весьма полезными оказались советы В. П. Филатова. Большую помощь в работе над биографическими справками оказала Т. В. Кулакова. Всем им составитель приносит свою глубокую благодарность.

Раздел I

ФИЛОСОФИЯ — НАУКА — КУЛЬТУРА — ОБЩЕСТВО

В. И. Ленин

О ЗНАЧЕНИИ ВОИНСТВУЮЩЕГО МАТЕРИАЛИЗМА [1]

Об общих задачах журнала «Под Знаменем Марксизма» тов. Троцкий в № 1—2 сказал уже все существенное и сказал прекрасно. Мне хотелось бы остановиться на некоторых вопросах, ближе определяющих содержание и программу той работы, которая провозглашена редакцией журнала во вступительном заявлении к № 1—2.

В этом заявлении говорится, что не все объединившиеся вокруг журнала «Под Знаменем Марксизма» — коммунисты, но все последовательные материалисты. Я думаю, что этот союз коммунистов с некоммунистами является безусловно необходимым и правильно определяет задачи журнала. Одной из самых больших и опасных ошибок коммунистов (как и вообще революционеров, успешно проделавших начало великой революции) является представление, будто бы революцию можно совершить руками одних революционеров. Напротив, для успеха всякой серьезной революционной работы необходимо понять и суметь претворить в жизнь, что революционеры способны сыграть роль лишь как авангард действительно жизнеспособного и передового класса. Авангард лишь тогда выполняет задачи авангарда, когда он умеет не отрываться от руководимой им массы, а действительно вести вперед всю массу. Без союза с некоммунистами в самых различных областях деятельности ни о каком успешном коммунистическом строительстве не может быть и речи.

Это относится и к той работе защиты материализма и марксизма, за которую взялся журнал «Под Знаменем Марксизма». У главных направлений передовой общественной мысли России имеется, к счастью, солидная материалистическая традиция. Не говоря уже о Г. В. Плеханове, достаточно назвать Чернышевского, от которого современные народники (народные социалисты, эсеры и т. п.) отступали назад нередко в погоне за модными реакционными философскими учениями, поддаваясь мишуре якобы «последнего слова» европейской науки и не умея разобрать под этой мишурой той или иной разновидности прислужничества буржуазии, ее предрассудкам и буржуазной реакционности.

Во всяком случае, у нас в России есть еще — и довольно долго, несомненно, будут — материалисты из лагеря некоммунистов, и наш безусловный долг привлекать к совместной работе всех сторонников последовательного и воинствующего материализма в

борьбе с философской реакцией и с философскими предрассудками так называемого «образованного общества». Дицген-отец, которого не надо смешивать с его столь же претенциозным, сколь неудачным литератором-сынком, выразил правильно, метко и ясно основную точку зрения марксизма на господствующие в буржуазных странах и пользующиеся среди их ученых и публицистов вниманием философские направления, сказавши, что профессора философии в современном обществе представляют из себя в большинстве случаев на деле не что иное, как «дипломированных лакеев поповщины»[2].

Наши российские интеллигенты, любящие считать себя передовыми, как, впрочем, и их собратья во всех остальных странах, очень не любят перенесения вопроса в плоскость той оценки, которая дана словами Дицгена. Но не любят они этого потому, что правда колет им глаза. Достаточно сколько-нибудь вдуматься в государственную, затем общеэкономическую, затем бытовую и всяческую иную зависимость современных образованных людей от господствующей буржуазии, чтобы понять абсолютную правильность резкой характеристики Дицгена. Достаточно вспомнить громадное большинство модных философских направлений, которые так часто возникают в европейских странах, начиная хотя бы с тех, которые были связаны с открытием радия, и кончая теми, которые теперь стремятся уцепиться за Эйнштейна,— чтобы представить себе связь между классовыми интересами и классовой позицией буржуазии, поддержкой ею всяческих форм религий и идейным содержанием модных философских направлений.

Из указанного видно, что журнал, который хочет быть органом воинствующего материализма, должен быть боевым органом, во-первых, в смысле неуклонного разоблачения и преследования всех современных «дипломированных лакеев поповщины», все равно, выступают ли они в качестве представителей официальной науки или в качестве вольных стрелков, называющих себя «демократическими левыми или идейно-социалистическими» публицистами.

Такой журнал должен быть, во-вторых, органом воинствующего атеизма. У нас есть ведомства или, по крайней мере, государственные учреждения, которые этой работой ведают. Но ведется эта работа крайне вяло, крайне неудовлетворительно, испытывая, видимо, на себе гнет общих условий нашего истинно русского (хотя и советского) бюрократизма. Чрезвычайно существенно поэтому, чтобы в дополнение к работе соответствующих государственных учреждений, в исправление ее и в оживление ее, журнал, посвящающий себя задаче — стать органом воинствующего материализма, вел неутомимую атеистическую пропаганду и борьбу. Надо внимательно следить за всей соответствующей литературой на всех языках, переводя или, по крайней мере, реферируя все сколько-нибудь ценное в этой области.

Энгельс давно советовал руководителям современного пролетариата переводить для массового распространения в народе боевую атеистическую литературу конца XVIII века[3]. К стыду нашему,

мы до сих пор этого не сделали (одно из многочисленных доказательств того, что завоевать власть в революционную эпоху гораздо легче, чем суметь правильно этою властью пользоваться). Иногда оправдывают эту нашу вялость, бездеятельность и неумелость всяческими «выспренними» соображениями: например, дескать, старая атеистическая литература XVIII века устарела, ненаучна, наивна и т. п. Нет ничего хуже подобных, якобы ученых, софизмов, прикрывающих либо педантство, либо полное непонимание марксизма. Конечно, и ненаучного, и наивного найдется не мало в атеистических произведениях революционеров XVIII века. Но никто не мешает издателям этих сочинений сократить их и снабдить короткими послесловиями с указанием на прогресс научной критики религий, проделанный человечеством с конца XVIII века, с указанием на соответствующие новейшие сочинения и т. д. Было бы величайшей ошибкой и худшей ошибкой, которую может сделать марксист, думать, что многомиллионные народные (особенно крестьянские и ремесленные) массы, осужденные всем современным обществом на темноту, невежество и предрассудки, могут выбраться из этой темноты только по прямой линии чисто марксистского просвещения. Этим массам необходимо дать самый разнообразный материал по атеистической пропаганде, знакомить их с фактами из самых различных областей жизни, подойти к ним и так и эдак для того, чтобы их заинтересовать, пробудить их от религиозного сна, встряхнуть их с самых различных сторон, самыми различными способами и т. п.

Бойкая, живая, талантливая, остроумно и открыто нападающая на господствующую поповщину публицистика старых атеистов XVIII века сплошь и рядом окажется в тысячу раз более подходящей для того, чтобы пробудить людей от религиозного сна, чем скучные, сухие, не иллюстрированные почти никакими умело подобранными фактами пересказы марксизма, которые преобладают в нашей литературе и которые (нечего греха таить) часто марксизм искажают. Все сколько-нибудь крупные произведения Маркса и Энгельса у нас переведены. Опасаться, что старый атеизм и старый материализм останутся у нас недополненными теми исправлениями, которые внесли Маркс и Энгельс, нет решительно никаких оснований. Самое важное — чаще всего именно это забывают наши якобы марксистские, а на самом деле уродующие марксизм коммунисты — это суметь заинтересовать совсем еще неразвитые массы сознательным отношением к религиозным вопросам и сознательной критикой религий.

С другой стороны, взгляните на представителей современной научной критики религий. Почти всегда эти представители образованной буржуазии «дополняют» свое же собственное опровержение религиозных предрассудков такими рассуждениями, которые сразу разоблачают их как идейных рабов буржуазии, как «дипломированных лакеев поповщины».

Два примера. Проф. Р. Ю. Виппер издал в 1918 году книжечку «Возникновение христианства» (изд. «Фарос». Москва). Переска-

зывая главные результаты современной науки, автор не только не воюет с предрассудками и с обманом, которые составляют оружие церкви как политической организации, не только обходит эти вопросы, но заявляет прямо смешную и реакционнейшую претензию подняться выше обеих «крайностей»: и идеалистической и материалистической. Это — прислужничество господствующей буржуазии, которая во всем мире сотни миллионов рублей из выжимаемой ею с трудящихся прибыли употребляет на поддержку религии.

Известный немецкий ученый, Артур Древс, опровергая в своей книге «Миф о Христе» религиозные предрассудки и сказки, доказывая, что никакого Христа не было, в конце книги высказывается за религию, только подновленную, подчищенную, ухищренную, способную противостоять «ежедневно все более и более усиливающемуся натуралистическому потоку» (стр. 238 4-го немецкого издания, 1910 года). Это — реакционер прямой, сознательный, открыто помогающий эксплуататорам заменять старые и прогнившие религиозные предрассудки новенькими, еще более гаденькими и подлыми предрассудками.

Это не значит, чтобы не надо было переводить Древса. Это значит, что коммунисты и все последовательные материалисты должны, осуществляя в известной мере свой союз с прогрессивной частью буржуазии, неуклонно разоблачать ее, когда она впадает в реакционность. Это значит, что чураться союза с представителями буржуазии XVIII века, т. е. той эпохи, когда она была революционной, значило бы изменять марксизму и материализму, ибо «союз» с Древсами в той или иной форме, в той или иной степени для нас обязателен в борьбе с господствующими религиозными мракобесами.

Журнал «Под Знаменем Марксизма», который хочет быть органом воинствующего материализма, должен уделять много места атеистической пропаганде, обзору соответствующей литературы и исправлению громадных недочетов нашей государственной работы в этой области. Особенно важно использование тех книг и брошюр, которые содержат много конкретных фактов и сопоставлений, показывающих связь классовых интересов и классовых организаций современной буржуазии с организациями религиозных учреждений и религиозной пропаганды [4].

Чрезвычайно важны все материалы, относящиеся к Соединенным Штатам Северной Америки, в которых меньше проявляется официальная, казенная, государственная связь религии и капитала. Но зато нам яснее становится, что так называемая «современная демократия» (перед которой так неразумно разбивают свой лоб меньшевики, эсеры и отчасти анархисты и т. п.) представляет из себя не что иное, как свободу проповедовать то, что буржуазии выгодно проповедовать, а выгодно ей проповедовать самые реакционные идеи, религию, мракобесие, защиту эксплуататоров и т. п.

Хотелось бы надеяться, что журнал, который хочет быть органом воинствующего материализма, даст нашей читающей публике

обзоры атеистической литературы с характеристикой, для какого круга читателей и в каком отношении могли бы быть подходящими те или иные произведения, и с указанием того, что появилось у нас (появившимся надо считать только сносные переводы, а их не так много) и что должно быть еще издано.

Кроме союза с последовательными материалистами, которые не принадлежат к партии коммунистов, не менее, если не более важен для той работы, которую воинствующий материализм должен проделать, союз с представителями современного естествознания, которые склоняются к материализму и не боятся отстаивать и проповедовать его против господствующих в так называемом «образованном обществе» модных философских шатаний в сторону идеализма и скептицизма.

Помещенная в 1—2 номере журнала «Под Знаменем Марксизма» статья А. Тимирязева о теории относительности Эйнштейна позволяет надеяться, что журналу удастся осуществить и этот второй союз. Надо обратить на него побольше внимания. Надо помнить, что именно из крутой ломки, которую переживает современное естествознание, родятся сплошь да рядом реакционные философские школы и школки, направления и направленьица. Поэтому следить за вопросами, которые выдвигает новейшая революция в области естествознания, и привлекать к этой работе в философском журнале естествоиспытателей — это задача, без решения которой воинствующий материализм не может быть ни в коем случае ни воинствующим, ни материализмом. Если Тимирязев в первом номере журнала должен был оговорить, что за теорию Эйнштейна, который сам, по словам Тимирязева, никакого активного похода против основ материализма не ведет, ухватилась уже громадная масса представителей буржуазной интеллигенции всех стран, то это относится не к одному Эйнштейну, а к целому ряду, если не к большинству великих преобразователей естествознания, начиная с конца XIX века.

И для того чтобы не относиться к подобному явлению бессознательно, мы должны понять, что без солидного философского обоснования никакие естественные науки, никакой материализм не может выдержать борьбы против натиска буржуазных идей и восстановления буржуазного миросозерцания. Чтобы выдержать эту борьбу и провести ее до конца с полным успехом, естественник должен быть современным материалистом, сознательным сторонником того материализма, который представлен Марксом, то есть должен быть диалектическим материалистом. Чтобы достигнуть этой цели, сотрудники журнала «Под Знаменем Марксизма» должны организовать систематическое изучение диалектики Гегеля с материалистической точки зрения, т. е. той диалектики, которую Маркс практически применял и в своем «Капитале» и в своих исторических и политических работах и применял с таким успехом, что теперь каж-

дый день пробуждения новых классов к жизни и к борьбе на Востоке (Япония, Индия, Китай),— т. е. тех сотен миллионов человечества, которые составляют бо́льшую часть населения земли и которые своей исторической бездеятельностью и своим историческим сном обусловливали до сих пор застой и гниение во многих передовых государствах Европы,— каждый день пробуждения к жизни новых народов и новых классов все больше и больше подтверждает марксизм.

Конечно, работа такого изучения, такого истолкования и такой пропаганды гегелевской диалектики чрезвычайно трудна, и, несомненно, первые опыты в этом отношении будут связаны с ошибками. Но не ошибается только тот, кто ничего не делает. Опираясь на то, как применял Маркс материалистически понятую диалектику Гегеля, мы можем и должны разрабатывать эту диалектику со всех сторон, печатать в журнале отрывки из главных сочинений Гегеля, истолковывать их материалистически, комментируя образцами применения диалектики у Маркса, а также теми образцами диалектики в области отношений экономических, политических, каковых образцов новейшая история, особенно современная империалистическая война и революция дают необыкновенно много. Группа редакторов и сотрудников журнала «Под Знаменем Марксизма» должна быть, на мой взгляд, своего рода «обществом материалистических друзей гегелевской диалектики». Современные естествоиспытатели найдут (если сумеют искать и если мы научимся помогать им) в материалистически истолкованной диалектике Гегеля ряд ответов на те философские вопросы, которые ставятся революцией в естествознании и на которых «сбиваются» в реакцию интеллигентские поклонники буржуазной моды.

Без того, чтобы такую задачу себе поставить и систематически ее выполнять, материализм не может быть воинствующим материализмом. Он останется, употребляя щедринское выражение, не столько сражающимся, сколько сражаемым. Без этого крупные естествоиспытатели так же часто, как до сих пор, будут беспомощны в своих философских выводах и обобщениях. Ибо естествознание прогрессирует так быстро, переживает период такой глубокой революционной ломки во всех областях, что без философских выводов естествознанию не обойтись ни в коем случае.

В заключение приведу пример, не относящийся к области философии, но во всяком случае относящийся к области общественных вопросов, которым также хочет уделить внимание журнал «Под Знаменем Марксизма».

Это один из примеров того, как современная якобы наука на самом деле служит проводником грубейших и гнуснейших реакционных взглядов.

Недавно мне прислали журнал «Экономист»[5] № 1 (1922 г.), издаваемый XI отделом «Русского технического общества». Приславший мне этот журнал молодой коммунист (вероятно, не имевший времени ознакомиться с содержанием журнала) неосторожно отозвался о журнале чрезвычайно сочувственно. На самом деле

журнал является, не знаю насколько сознательно, органом современных крепостников, прикрывающихся, конечно, мантией научности, демократизма и т. п.

Некий г. П. А. Сорокин помещает в этом журнале обширные якобы «социологические» исследования «О влиянии войны». Ученая статья пестрит учеными ссылками на «социологические» труды автора и его многочисленных заграничных учителей и сотоварищей. Вот какова его ученость:

На странице 83-й читаю:

«На 10 000 браков в Петрограде теперь приходится 92,2 развода — цифра фантастическая, причем из 100 расторгнутых браков 51,1 были продолжительностью менее одного года, 11% — менее одного месяца, 22% — менее двух месяцев, 41% — менее 3—6 месяцев и лишь 26% — свыше 6 месяцев. Эти цифры говорят, что современный легальный брак — форма, скрывающая по существу внебрачные половые отношения и дающая возможность любителям «клубники» «законно» удовлетворять свои аппетиты» («Экономист» № 1, стр. 83-я).

Нет сомнения, что и этот господин, и то русское техническое общество, которое издает журнал и помещает в нем подобные рассуждения, причисляют себя к сторонникам демократии и сочтут за величайшее оскорбление, когда их назовут тем, что они есть на самом деле, т. е. крепостниками, реакционерами, «дипломированными лакеями поповщины».

Самое небольшое знакомство с законодательством буржуазных стран о браке, разводе и внебрачных детях, а равно с фактическим положением дела в этом отношении покажет любому интересующемуся вопросом человеку, что современная буржуазная демократия, даже во всех наиболее демократических буржуазных республиках, проявляет себя в указанном отношении именно крепостнически по отношению к женщине и по отношению к внебрачным детям.

Это не мешает, конечно, меньшевикам, эсерам и части анархистов и всем соответствующим партиям на Западе продолжать кричать о демократии и о ее нарушении большевиками. На самом деле, именно большевистская революция является единственной последовательно демократической революцией в отношении к таким вопросам, как брак, развод и положение внебрачных детей. А это вопрос, затрагивающий самым непосредственным образом интересы большей половины населения в любой стране. Только большевистская революция впервые, несмотря на громадное число предшествовавших ей и называющих себя демократическими буржуазных революций, провела решительную борьбу в указанном отношении, как против реакционности и крепостничества, так и против обычного лицемерия правящих и имущих классов.

Если г. Сорокину 92 развода на 10 000 браков кажется цифрой фантастической, то остается предположить, что либо автор жил и воспитывался в каком-нибудь настолько загороженном от жизни монастыре, что в существование подобного монастыря едва кто-нибудь поверит, либо что этот автор искажает правду в угоду реакции и буржуазии. Всякий сколько-нибудь знакомый с общественными условиями в буржуазных странах человек знает, что фактическое

число фактических разводов (конечно, не санкционированных церковью и законом) повсюду неизмеримо больше. Россия в этом отношении отличается от других стран только тем, что ее законы не освящают лицемерия и бесправного положения женщины и ее ребенка, а открыто и от имени государственной власти объявляют систематическую войну против всякого лицемерия и всякого бесправия.

Марксистскому журналу придется вести войну и против подобных современных «образованных» крепостников. Вероятно, не малая их часть получает у нас даже государственные деньги и состоит на государственной службе для просвещения юношества, хотя для этой цели они годятся не больше, чем заведомые растлители годились бы для роли надзирателей в учебных заведениях для младшего возраста.

Рабочий класс в России сумел завоевать власть, но пользоваться ею еще не научился, ибо, в противном случае, он бы подобных преподавателей и членов ученых обществ давно бы вежливенько препроводил в страны буржуазной «демократии». Там подобным крепостникам самое настоящее место.

Научится, была бы охота учиться.

12.III.1922.

Под знаменем марксизма. 1922. № 3. С. 5—12

В. И. Ленин

К ВОПРОСУ О ДИАЛЕКТИКЕ [6]

Раздвоение единого и познание противоречивых частей его (см. цитату из Филона о Гераклите в начале III части («О познании») Лассалевского «Гераклита») есть *суть* (одна из «сущностей», одна из основных, если не основная, особенностей или черт) диалектики. Так именно ставит вопрос и Гегель (Аристотель в своей «Метафизике» постоянно *бьется* около этого и *борется* с Гераклитом respective с гераклитовскими идеями [7]).

Правильность этой стороны содержания диалектики должна быть проверена историей науки. На эту сторону диалектики обычно (например, у Плеханова) обращают недостаточно внимания: тождество противоположностей берется как сумма *примеров* [«например, зерно»; «например, первобытный коммунизм». Тоже у Энгельса. Но это «для популярности»...], а не как *закон познания* (*и* закон объективного мира).

В математике + и —. Дифференциал и интеграл.
» механике действие и противодействие.
» физике положительное и отрицательное электричество.
» химии соединение и диссоциация атомов.
» общественной науке классовая борьба.

Тождество противоположностей («единство» их, может быть, вернее сказать? хотя различие терминов тождество и единство здесь не особенно существенно. В известном смысле оба верны) есть признание (открытие) противоречивых, *взаимоисключающих,* противоположных тенденций во *всех* явлениях и процессах природы (и духа и общества *в том числе*). Условие познания всех процессов мира в их *«самодвижении»,* в их спонтанейном развитии, в их живой жизни, есть познание их как единства противоположностей. Развитие есть «борьба» противоположностей. Две основные (или две возможные? или две в истории наблюдающиеся?) концепции развития (эволюции) суть: развитие как уменьшение и увеличение, как повторение, *и* развитие как единство противоположностей (раздвоение единого на взаимоисключающие противоположности и взаимоотношение между ними).

При первой концепции движения остается в тени *само* движение, его *двигательная* сила, его источник, его мотив (или сей источник переносится *во вне* — бог, субъект etc.). При второй концепции главное внимание устремляется именно на познание *источника «само»* движения.

Первая концепция мертва, бледна, суха. Вторая — жизненна. *Только* вторая дает ключ к «самодвижению» всего сущего; только она дает ключ к «скачкам», к «перерыву постепенности», к «превращению в противоположность», к уничтожению старого и возникновению нового.

Единство (совпадение, тождество, равнодействие) противоположностей условно, временно, преходяще, релятивно. Борьба взаимоисключающих противоположностей абсолютна, как абсолютно развитие, движение.

NB: отличие субъективизма (скептицизма и софистики etc.) от диалектики, между прочим, то, что в (объективной) диалектике относительно (релятивно) и различие между релятивным и абсолютным. Для объективной диалектики *в* релятивном *есть* абсолютное. Для субъективизма и софистики релятивное только релятивно и исключает абсолютное.

У Маркса в «Капитале» сначала анализируется самое простое, обычное, основное, самое массовидное, самое обыденное, миллиарды раз встречающееся, *отношение* буржуазного (товарного) общества: обмен товаров. Анализ вскрывает в этом простейшем явлении (в этой «клеточке» буржуазного общества) *все* противоречия (respective зародыши *всех* противоречий) современного общества. Дальнейшее изложение показывает нам развитие (*и* рост *и* движение) этих противоречий и этого общества, в Σ * его отдельных частей, от его начала до его конца.

* В сумме. *Ред.*

Таков же должен быть метод изложения (respective изучения) диалектики вообще (ибо диалектика буржуазного общества у Маркса есть лишь частный случай диалектики). Начать с самого простого, обычного, массовидного etc., с *предложения* **любого:** листья дерева зелены; Иван есть человек; Жучка есть собака и т. п. Уже здесь (как гениально заметил Гегель) есть *диалектика:* **отдельное есть** *общее* (ср. Aristoteles, Metaphysik, пер. Швеглера. Bd. II, S. 40, 3. Buch, 4. Kapitel, 8—9: «denn natürlich kann man nicht der Meinung sein, daß es ein Haus — дом вообще — gebe außer den sichtbaren Häusern», «οὐ γὰρ ἂν θείημεν εἶναί τινα οἰκίαν παρὰ τὰς τινας οἰκίας»*). Значит, противоположности (отдельное противоположно общему) тождественны: отдельное не существует иначе как в той связи, которая ведет к общему. Общее существует лишь в отдельном, через отдельное. Всякое отдельное есть (так или иначе) общее. Всякое общее есть (частичка или сторона или сущность) отдельного. Всякое общее лишь приблизительно охватывает все отдельные предметы. Всякое отдельное неполно входит в общее и т. д. и т. д. Всякое отдельное тысячами переходов связано с другого **рода** отдельными (вещами, явлениями, процессами) и т. д. *Уже здесь* есть элементы, зачатки понятия *необходимости,* объективной связи природы etc. Случайное и необходимое, явление и сущность имеются уже здесь, ибо говоря: Иван есть человек, Жучка есть собака, *это* есть лист дерева и т. д., мы *отбрасываем* ряд признаков как *случайные,* мы отделяем существенное от являющегося и противополагаем одно другому.

Таким образом в *любом* предложении можно (и должно), как в «ячейке» («клеточке»), вскрыть зачатки *всех* элементов диалектики, показав таким образом, что всему познанию человека вообще свойственна диалектика. А естествознание показывает нам (и опять-таки это надо показать на *любом* простейшем примере) объективную природу в тех же ее качествах, превращение отдельного в общее, случайного в необходимое, переходы, переливы, взаимную связь противоположностей. Диалектика *и есть* теория познания (Гегеля и) марксизма: вот на какую «сторону» дела (это не «сторона» дела, а *суть* дела) не обратил внимания Плеханов, не говоря уже о других марксистах.

* * *

Познание в виде ряда кругов представляет и Гегель (см. Логику) — и современный «гносеолог» естествознания, эклектик, враг гегелевщины (коей он не понял!) Paul Volkmann (см. его «Erkenntnistheoretische Grundzüge», S.[8]).

---

* *Аристотель,* Метафизика, пер. Швеглера. Т. II., стр. 40, 3-я книга, 4-я глава, 8—9: «мы не можем ведь принять, что есть некий дом (вообще) наряду с отдельными домами». *Ред.*

«Круги» в философии [обязательно ли хронология насчет *лиц?* Нет!] Античная: от Демокрита до Платона и диалектики Гераклита. Возрождение: Декарт versus Gassendi (Spinoza?). Новая: Гольбах—Гегель (через Беркли, Юм, Кант). Гегель—Фейербах—Marx.

Диалектика как *живое,* многостороннее (при вечно увеличивающемся числе сторон) познание с бездной оттенков всякого подхода, приближения к действительности (с философской системой, растущей в целое из каждого оттенка) — вот неизмеримо богатое содержание по сравнению с «метафизическим» материализмом, основная *беда* коего есть неумение применить диалектики к Bildertheorie *, к процессу и развитию познания.

Философский идеализм есть *только* чепуха с точки зрения материализма грубого, простого, метафизичного. Наоборот, с точки зрения *диалектического* материализма философский идеализм есть *одностороннее,* преувеличенное, überschwengliches (Dietzgen)[9] развитие (раздувание, распухание) одной из черточек, сторон, граней познания в абсолют, *оторванный* от материи, от природы, обожествленный. Идеализм есть поповщина. Верно. Но идеализм философский есть (*«в е р н е е»* и *«к р о м е т о г о»*) *дорога* к поповщине *через* ***о д и н и з о т т е н к о в*** бесконечно сложного *п о з н а н и я* (диалектического) человека.

NB сей афоризм

Познание человека не есть (respective не идет по) прямая линия, а кривая линия, бесконечно приближающаяся к ряду кругов, к спирали. Любой отрывок, обломок, кусочек этой кривой линии может быть превращен (односторонне превращен) в самостоятельную, целую, прямую линию, которая (если за деревьями не видеть леса) ведет тогда в болото, в поповщину (где ее *з а к р е п л я е т* классовый интерес господствующих классов). Прямолинейность и односторонность, деревянность и окостенелость, субъективизм и субъективная слепота voilà ** гносеологические корни идеализма. А у поповщины (= философского идеализма), конечно, есть *гносеологические* корни, она не беспочвенна, она есть *пустоцвет,* бесспорно, но пустоцвет, растущий на живом дереве, живого, плодотворного, истинного, могучего, всесильного, объективного, абсолютного, человеческого познания.

Большевик. 1925. № 5—6

* теории отражения. *Ред.*
** вот. *Ред.*

Л. Д. Троцкий

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ ЖУРНАЛА «ПОД ЗНАМЕНЕМ МАРКСИЗМА»[10]

Дорогие товарищи!

Идея издания журнала, который вводил бы передовую пролетарскую молодежь в круг материалистического миропонимания, кажется мне в высшей степени ценной и плодотворной.

Старшее поколение рабочих-коммунистов, играющее ныне руководящую роль в партии и в стране, пробуждалось к сознательной политической жизни 10—15—20 и более лет тому назад. Мысль его начинала свою критическую работу с городового, с табельщика и мастера, поднималась до царизма и капитализма и затем, чаще всего в тюрьме и ссылке, направлялась на вопросы философии истории и научного познания мира. Таким образом, прежде чем революционный пролетариат доходил до важнейших вопросов материалистического объяснения исторического развития, он успевал уже накопить известную сумму все расширявшихся обобщений, от частного к общему, на основе своего собственного жизненного боевого опыта. Нынешний молодой рабочий пробуждается в обстановке советского государства, которое само есть живая критика старого мира. Те общие выводы, которые старшему поколению рабочих давались с бою и закреплялись в сознании крепкими гвоздями личного опыта, теперь получаются рабочими младшего поколения в готовом виде, непосредственно из рук государства, в котором они живут, из рук партии, которая этим государством руководит. Это означает, конечно, гигантский шаг вперед в смысле создания условий дальнейшего политического и теоретического воспитания трудящихся. Но в то же время на этом, несравненно более высоком, историческом уровне, достигнутом работой старших поколений, возникают новые задачи и новые трудности для поколений молодых.

Советское государство есть живое отрицание старого мира, его общественного порядка, его личных отношений, его воззрений и верований. Но в то же время само советское государство еще полно противоречий, прорех, несогласованностей, смутного брожения,— словом, явлений, в которых наследие прошлого переплетается с ростками будущего. В такую, глубоко переломную, критическую, неустойчивую эпоху, как наша, воспитание пролетарского авангарда требует серьезных и надежных теоретических основ. Для того, чтобы величайшие события, могущественные приливы и отливы, быстрые смены задач и методов партии и государства не дезорганизовали сознания молодого рабочего и не надломили его воли еще перед порогом его самостоятельной, ответственной работы, необходимо вооружить его мысль, его волю методом материалистического миропонимания.

Вооружить волю, а не только мысль, говорим мы, потому что в эпоху величайших мировых потрясений более чем когда бы то

ни было наша воля способна не сломиться, а закалиться только при том условии, если она опирается на научное понимание условий и причин исторического развития.

С другой стороны, именно в такого рода переломную эпоху, как наша, особенно, если она затянется, т. е. если темп революционных событий на западе окажется более медленным, чем можно надеяться,— весьма вероятны попытки различных идеалистических и полуидеалистических философских школ и сект овладеть сознанием рабочей молодежи. Захваченная событиями врасплох — без предшествовавшего богатого опыта практической классовой борьбы — мысль рабочей молодежи может оказаться незащищенной против различных учений идеализма, представляющих, в сущности, перевод религиозных догм на язык мнимой философии. Все эти школы, при всем разнообразии своих идеалистических, кантианских, эмпириокритических и иных наименований, сходятся в конце концов на том, что предпосылают сознание, мысль, познание — материи, а не наоборот.

Задача материалистического воспитания рабочей молодежи состоит в том, чтобы раскрыть перед ней основные законы исторического развития, и из этих основных — важнейший и первостепеннейший,— именно, закон, гласящий, что сознание людей представляет собой не свободный, самостоятельный психологический процесс, а является функцией материального хозяйственного фундамента, т. е. обусловливается им и служит ему.

Зависимость сознания от классовых интересов и отношений, и этих последних — от хозяйственной организации ярче, открытее, грубее всего проявляется в революционную эпоху. На ее незаменимом опыте мы должны помочь рабочей молодежи закрепить в своем сознании основы марксистского метода. Но этого мало. Само человеческое общество уходит и своими историческими корнями, и своим сегодняшним хозяйством в естественноисторический мир. Надо видеть в сегодняшнем человеке звено всего развития, которое начинается с первой органической клеточки, вышедшей, в свою очередь, из лаборатории природы, где действуют физические и химические свойства материи. Кто научился таким ясным оком оглядываться на прошлое всего мира, включая сюда человеческое общество, животное и растительное царства, солнечную систему и бесконечные системы вокруг нее, тот не станет в ветхих «священных» книгах, в этих философских сказках первобытного ребячества, искать ключей к познанию тайн мироздания. А кто не признает существования небесных мистических сил, способных по произволу вторгаться в личную или общественную жизнь и направлять ее в ту или другую сторону, кто не верит в то, что нужда и страдания найдут какую-то высшую награду в других мирах, тот тверже и прочнее станет ногами на нашу землю, смелее и увереннее будет в материальных условиях общества искать опоры для своей творческой работы. Материалистическое миропонимание не только открывает широкое окно на всю вселенную, но и укрепляет волю. Оно одно только и делает современного человека

человеком. Он еще зависит, правда, от тяжких материальных условий, но уже знает, как их преодолеть, и сознательно участвует в построении нового общества, основанного одновременно на высшей технике и на высшей солидарности.

Дать пролетарской молодежи материалистическое воспитание — есть величайшая задача. Вашему журналу, который хочет принять участие в этой воспитательной работе, я от души желаю успеха.

С коммунистическим и материалистическим приветом

Л. Троцкий

27/II 1922 г.

Под знаменем марксизма. 1922. № 1—2. С. 5—7

И. А. Ильин

ФИЛОСОФИЯ И ЖИЗНЬ

1

Философия больше, чем жизнь: она есть завершение жизни. Но жизнь первее философии: она есть ее источник и предмет.

Среди людей, чуждых и предмету и заданию, издревле существует распространенное воззрение, согласно которому философия не имеет никакого отношения к «действительной жизни» и, сама по себе, не есть «наука». Философия — это в лучшем случае «прекраснодушная мечта»; тогда как жизнь и наука суть нечто трезвое: трезвая практическая деятельность и трезвое теоретическое знание. Именно поэтому жизнь нуждается в науке и не нуждается в философии; а наука проверяется жизненной практикой, но вполне может обойтись без философских отвлеченностей.

Философия, думают многие, есть «мечтательное умствование» или «умственное мечтание»: человек, слабый волею, но сильный воображением и праздный умом, бежит от очередных, «больших» запросов жизни и создает мир химерических отвлеченностей. Он утешается этим миром, «верит» в него и замыкается в нем; он пытается «заговорить» себя, обмануть и свой и чужой разум; и постепенно ограждает себя стеною громких слов, туманных настроений, утонченных и непонятных выдумок.

Здесь нет единого, общего всем предмета; нет единого и зрелого научного метода; здесь все субъективно и произвольно, ибо каждый говорит про себя и о своем: каждый твердит о своей «химере». Ни один не понимает другого; но «все не согласны»: каждый не приемлет чужую химеру, ибо чужая — никому не нужна. Нужна своя: только она есть «истина»,— она, родная выдумка, личный миф, «моя сказка». В ней излилась, ею закрепилась личная мечта о себе, о мире и о Боге; и отсюда ее чисто личное значение. «Чужая философия» — это чужое излияние; сколько же надо терпения,

чтобы слушать подолгу и внимательно чужие излияния? Вот почему философы не могут спорить друг с другом и не умеют друг друга выслушивать: они подобны, в лучшем случае, сонму дервишей, выкликающих, каждый про себя, никому не понятную молитву никому не известному божеству.

Для чего же все это утонченное препарирование личной мифологии? И как можно преподавать философию? Разве история ее не есть история духовных блужданий и заблуждений? Разве возможно какое-нибудь научно-философское достижение?

Бесспорно: если философия порождает одни «личные химеры», вненаучные излияния или умственные мечты, то ее нет вовсе и преподавание ее невозможно. Все создания ее порождены игрою ума и таланта; они войдут, может быть, в объеме искусства, и тогда история философии будет поглощена историей литературы.

Однако верно ли это? Верно ли, что философия творит одни «беспредметные химеры»? что самый способ ее творчества делает ее индифферентною истине? что она оторвана от жизни и не нужна ей?

Среди тех, кто занимается философией или говорит от ее лица, есть и в наши дни немало таких, которые виновны в столь неверной репутации, сложившейся у философии и у философов. Так, германская философия последних десятилетий действительно создала немало мертвых отвлеченностей, ненужных для подлинной жизни; а философская культура России не сумела еще побороть в себе ни беспредметного импрессионизма, ни склонности к увлечению чисто личною, релятивистическою химерою. Но разве недостатки осуществления компрометируют самое задание? Разве недуги составляют самую сущность организма? Разве можно заключать от того, что чего-то нет, к тому, что оно не может или не должно быть? Разве чье-нибудь неумение доказывает что-нибудь, кроме того, что неумеющий не умеет? Если отрицать философию по этим соображениям, следует навсегда покончить не только с философствованием, но и с политическою деятельностью, с врачеванием, с педагогикой и вообще со всякой другой деятельностью; ибо везде были ошибки, всюду есть неумение, всегда будут неудачи.

Однако, быть может, враги философии допускают, что именно она является несчастным исключением из всех других деятельностей и наук; что именно у философии недуг составляет самую сущность организма; что самое задание ее таит в себе внутренний порок неосуществимости; что здесь есть мнимая проблема, порождающая сплошные гнезда недоразумений. Но это значило бы, что у философии нет и не может быть особого, самостоятельного предмета; что ей недоступен систематический метод; что она никогда не могла доказывать и никогда не сможет доказать своих утверждений; что она пуста и мертва; что у нее нет и не может быть подлинной, творческой связи с жизнью.

Тот, кто взялся бы доказать и доказал бы эти тезисы,— оказал бы великую услугу человечеству: он положил бы раз навсегда конец претензиям и посягательствам философов; он упрочил бы

пределы истинной науки; он указал бы философии ее истинный предел и направил бы силы молодых поколений в сторону искусства и религии. И в результате этого подвига философия оказалась бы культурным пережитком наряду с философским камнем и жизненным эликсиром, наряду с perpetuum mobile * и гомункулом.

2

Доныне врагам философии не удалось доказать этих тезисов. Правда, они иногда побеждали там, где доказывали недостаточную методичность того или иного философствования; они всегда бывают правы, когда указывают на расхождения и разногласия между отдельными философскими учениями; они всегда будут иметь основание отвергнуть мертворожденные выдумки философов всюду, где такие выдумки возникнут. Однако все это нисколько не подтверждает их принципиального отрицания философии. Доказывая ее невозможность или несостоятельность, они имеют перед собою творчество, сущность которого скрыта от них, и предмет, доступа к которому они не знают. Их сомнение порождено не опытом или исканием, а непониманием и предвзятостью. Они отрицают то, чего не видели; они объявляют неосуществимым то, чего сами не пытались осуществить. Их рассуждения не восстают из страдания в предмете и не покоятся на подлинном познавательном напряжении; они судят со стороны, лишенные запросов, органа, опыта и компетентности. Поэтому соображения их имеют всегда априорный и неубедительный характер; а компетентный ум спокойно созерцает комизм их усилий — доказать невозможность того, что на самом деле уже реально.

Ибо, вопреки их мнению, философия имеет свою научную лабораторию и свои жизненные достижения.

Эта лаборатория доступна далеко не всякому, и многим войти в нее не удается. Даже из тех, которые мнят себя философами и имеют соответствующую репутацию, не все служат философии и творят ее. Зато в этой лаборатории живут и работают многие, не знающие о том и не понимающие своего жизненного дела, так, что они удивились бы, узнав об истинном значении своей деятельности. В этой лаборатории накапливается и осмысливается духовный опыт, без которого нет, не было и не будет настоящей философии; из нее выходят все подлинные философские достижения, научные по своей форме и глубоко жизненные по своему содержанию.

Доказать невозможность таких достижений нельзя потому, что они фактически имеются налицо в великом историческом хранилище философии. На протяжении истории философия уже показала, что она имеет подлинную, творческую связь с жизнью; каждым серьезным свершением своим она доказывает, что у нее есть особый, самостоятельный предмет; ее лучшие творцы и вожди выковывали систематический метод и владели им; она по самому существу своему ищет доказательств для каждого своего утверж-

---

* вечный двигатель. *Ред.*

дения и многое уже доказала. Тому, кто не признает философию, приходится отрицать факты или закрывать себе на них глаза; ему предстоит доказывать, что состоявшееся не состоялось, что предстоящего нет, что оно невозможно; для этого он должен обеспечить слепоту и себе и своему слушателю. И потому, если он «победит», то его «победа» будет свидетельствовать только о его некомпетентности; а это значит, что он совсем не победит.

Напротив, сама история философии есть живое доказательство того, что философия — не бред, не пустословие и не беспредметное блуждание; мало того, что философия есть наука о жизни. Ибо, в самом деле, философия есть систематическое познавательное раскрытие того, что составляет самую глубокую основу жизни. Сама жизнь в ее истинном смысле и содержании составляет ее источник и является ее предметом, тогда как форма ее, задание, приемы, категории, итоги — все это делает ее наукой в строгом и подлинном значении. Философия родится в жизни и от жизни, как ее необходимое и зрелое проявление; не от быта и не от животного существования, но от жизни духа, от его страдания, жажды и созерцания. И, рожденная духом, ищущим знания, она восходит к его зрелой и совершенной форме — к сознательной мысли, с ее ясностью, систематичностью и доказательностью. Философствовать значит — воистину жить и мыслью освещать и преображать сущность подлинной жизни.

Естественно, что философия чужда и недоступна тем, кто не знает или не чувствует различия между бытом и духом, кто исчерпывает свою жизнь бытовыми содержаниями или отдает ее на служение технике быта. Для таких людей «не существует» ни того задания, которое движет философию, ни того измерения, в котором она движется и раскрывается. Быт, слепой для духа, не знает философии и не творит ее; но вправе ли он отрицать ее значение и ее возможность, отправляясь от своей слепоты? Для того чтобы жить философскими содержаниями и, тем более, для того чтобы придавать им форму мысли, человек должен иметь как бы особый о́рган; или, вернее, душа его должна быть достаточно глубокой для философского предмета, достаточно восприимчивой для философского содержания, достаточно утонченной для философского мышления и достаточно творческой для дела оформления. Каждое из этих свойств, каждая из этих способностей может быть присуща человеку в большей или меньшей степени; и каждая иная комбинация этих сил даст иную творческую индивидуальность. Однако душа, лишенная первой способности, т. е. совсем не живущая на той глубине, на которой впервые открывается наличность философского предмета,— окажется пораженною философской слепотой, а потому и не компетентной в вопросе о бытии, значении и жизненной силе философии.

Для того чтобы судить о философии, надо жить ею; и тот, кто не может или не хочет жить философским предметом, обязан воздерживаться от суждений и о самой философии, и о ее предмете.

3

Итак, философия, по самому существу своему, не только не чужда жизни, но связана с нею как со своим источником и предметом.

Как бы ни определять философию, она всегда окажется знанием. Но знание не может состояться иначе, как в форме встречи, или схождения, или соединения между объектом и субъектом. Отсутствие объекта сделает знание лишенным предметного содержания, т. е. беспредметно-неопределенным, и, в смысле истины, бесплодным состоянием души, т. е. незнанием. Отсутствие субъекта оставит предметное содержание субъективно-не-испытанным, не усмотренным, не помысленным, т. е. непознанным. Но для того чтобы знание состоялось, необходимо, чтобы содержание объекта вступило, так или иначе, в пределы субъекта. Ибо знание есть разновидность обладания, имения; чтобы иметь, надо взять, поять; без взятия, по-ятия, не может быть ни по-нимания, ни по-нятия.

Это значит, что содержание предмета должно состояться, обнаружиться, выступить в душе субъекта. Познающая душа должна предоставить свои силы и средства предмету; это необходимо для того, чтобы принять в себя его содержание, дать ему осуществиться в себе. Предмет должен как бы прозвучать своим содержанием в познающей душе; высказаться в ней; стрястись в ней; как бы выжечься в ее ткани; подлинно поприсутствовать в ней так, чтобы душа зажила стихией самого предмета и стала одержимою его содержанием. Только тогда человек может сказать, что он испытал предмет, что он приобрел первую основу всякого знания — предметный опыт.

Вне предметного опыта невозможно никакое знание. Каждый ученый посвящает свои силы именно тому, чтобы приобрести и накопить подлинный предметный опыт. Каждый ученый превращает свою душу в хранилище испытанных содержаний. Именно присутствие их в нем делает его ученым, или, вернее, дает ему возможность научного познания. Человек может быть назван ученым лишь постольку, поскольку он превратил свою душу в среду, систематически одержимую предметом; ибо научное изучение есть, прежде всего, систематическая практика предметной одержимости; этим знание не исчерпывается, но именно в этом его начало и его подлинная основа. Вне мобилизованного предметного опыта никакого знания никогда не было и не будет.

И вот возникает силлогизм: всякое знание есть опытное знание; всякая философия есть знание; следовательно, вся философия есть опытное знание. Неопытная, сверхопытная философия есть недоразумение или легенда. Известно, что философы не раз пытались утвердить свое знание «независимо от опыта»; об «априорном» знании написано немало исследований. И тем не менее безопытной философии никогда не было и не будет. Именно тогда, когда философ думает, что он освободил себя от опыта, он или предвосхитил его и совершил самообман; или освободил себя от известного, специфически определенного опыта и обратился к

другому опыту (например, от чувственного — к нечувственному, от «внешнего» — к «внутреннему», от созерцающего — к мыслящему); или он освободил себя от восприятия одного предмета, осуществляя восприятие другого; или же уклонился совсем от предметного опыта, удовлетворяясь его беспредметными суррогатами. На самом же деле опыт остается налицо во всех этих случаях; ибо предвосхитить опыт не значит обойтись без него, но значит получить его на неверном, на дурном пути; специфический опыт не перестает быть опытом, а неверный или беспредметный опыт отнюдь не открывает душе сверхопытную сферу.

Необходимо покончить раз навсегда с предрассудком «внеопытного знания». Философские учения делятся не на «опытные» и «сверхопытные», а на такие, которые сознательно культивируют предметный опыт, и такие, которые этого не делают. Ибо от опыта не освобождает никакая интуиция, никакое «прозрение», никакая метафизическая спекуляция, никакая рационалистическая дедукция.

То, что обычно называют интуицией или «прозрением», есть или случайное опытное восприятие предмета, над которым философ не властен, которого он не умеет ни повторить, ни проверить, ни подвергнуть систематическому очищению,— и именно потому беспомощно ссылается на таинственную «интуицию»; или же это есть систематическое, методически руководимое опытное созерцание предмета. В обоих случаях опыт имеется налицо; однако в первом случае философ не владеет им, не организует его, не превращает его в систематически практикуемый опыт, тогда как во втором случае опытное восприятие становится подлинным, систематически применяемым орудием или методом познания. Это значит, что «интуиция» не только не «освобождает» от предметного опыта, но сама есть не что иное, как осуществляемый опыт; и так обстоит дело не только в философии, но и во всяком религиозном откровении, и в нравственном наитии, и в творческом воображении художника.

Подобно этому от опыта не освобождает никакая метафизическая спекуляция. Во всякой подлинной, глубокой философии «спекуляция» покоится на систематическом созерцании предмета; она питается этим опытным восприятием, почерпает из него свое содержание и проверяет себя его показаниями; так что истинный философ дорожит в своем творчестве отнюдь не игрою мысли и не комбинациями понятий, но именно систематическою интуицией предмета. Бывает и так, что это опытное созерцание прерывается или восполняется чисто мысленным — гипотетическим или дивинаторным — напряжением; но именно такие перерывы и восполнения порождают наиболее субъективный элемент всего учения. Аналитическое или синтетическое придумывание всегда рискует исказить, изуродовать предметную ткань теории, и этот риск слишком часто ведет к глубоким искажениям и ущербам.

Философ до-думывает и при-вдумывает именно там, где он недо-внял предмету, т. е. где его внимание, или, что то же, его пред-

метное «внутрь-имание», не выдержало и изнемогло. Конечно, в этом додумывании он иногда верно предвосхищает возможные показания опыта, к которому он всегда обязан обратиться в дальнейшем; но понятно, что это предвосхищение будет содержательно-верным и ценным лишь постольку, поскольку ранее состоявшийся опыт был действительно предметным.

Напрасно думать, будто возможно спекулятивное знание в смысле неопытного происхождения. С идеей такого знания победоносно боролся еще Кант; и, когда его ближайшие преемники, Фихте, Шеллинг, Гегель, снова вернулись к «метафизике», то в основе ее лежал уже новый опыт, почерпнутый из новооткрытой Кантом духовно-творческой сферы в «субъекте». «Метафизические» выдумки, сложившиеся на основании случайного, непроверенного или, еще хуже, чужого и беспредметного «опыта»,— остаются всегда возможными; но такие построения будут всегда подобны карточным домикам: первое же прикосновение предметной действительности превратит их в развалины.

Наконец, и дедукция невозможна без опыта. Великие философские учения, подобно системе Спинозы, дедуктивны только по форме изложения. Ибо их «верховная идея» уже сосредоточивает в себе результат долгой и систематической интуитивно-опытной практики; она уже таит в себе все испытанное содержание предмета, и, развертываясь, обнаруживает дедуктивно то, что добыто долгим опытным страданием в предмете. Понятно, что предметная верность всей последующей «дедукции» зависит именно от предметной верности первоначального опыта. В таких учениях опыт до известной степени отрывается от последующего разумного развертывания, но он отнюдь не отсутствует и не смолкает; он не обогащается и не исправляется в процессе дедуктивного построения, и в этом есть известная опасность и дефект; но вся теория покоится на его эксплуатации и, принципиально говоря, не смеет дать более того, что она получила из опыта. Вот почему мыслитель, который созерцательно продумает «определения», установленные Спинозою в начале «Этики», усвоит без труда все дальнейшие «теоремы» и никогда не примет «геометрический» способ изложения за подлинный познавательный метод великого «рационалиста». Настоящая философия понимается не отвлеченною мыслью, но только конгениальным предметным видением.

Понятно, что без опыта не могут обойтись и повседневные «дедуктивные построения» в философии; но в них опыт остается случайным, непроверенным и, часто, дурным и убогим. Это бывает особено тогда, когда построяющий ум сознательно разрешает себе пренебрегать опытом и сочетает дедуктивное тяготение с релятивистическою постановкою вопроса: тогда возникают произвольные и беспочвенные комбинации, прикрываемые нередко ссылкою на безысходный «субъективизм» всякой философии. «Можно так построить», рассуждает беспочвенный комбинатор понятий, «тогда выйдет то-то; а можно иначе,— тогда выйдет другое». Но

как именно необходимо и должно строить, повинуясь предмету,— он не знает и не может знать, потому что опыт его беспредметен и не систематичен. Такие «строители» философских теорий не обходятся совсем без интуитивного опыта; но они не культивируют его предметную основу и довольствуются случайными, мимоходом добытыми данными; они не созерцают, а подглядывают; не испытывают, а похищают; и, подвергая свой скудный материал произвольной и беспринципной перетасовке, они уродуют в корне свои, ни для кого не убедительные, построения.

4

Философское знание есть опытное знание. Что бы ни исследовал философ, он не имеет другого источника; и в этом его положение подобно положению всякого другого ученого. Философская наука, как таковая, покоится на предметном опыте, т. е. на проверенном, верном, адекватном восприятии изучаемого предмета изучающею душою. Без этого восприятия душа философа остается познавательно-бессильною и некомпетентною. Так, сознание, не воспринимающее чистого, безóбразного понятия, не в состоянии формулировать законы логики; душа, отвращающаяся от показаний совести, бессильна судить о добре и зле; суждение о красоте и художественности беспредметно и праздно, если орган эстетического восприятия пребывает в бездействии и немощи. Самое обычное, отвлеченное мышление при всей своей «формальности» есть своего рода опыт, и этот опыт нуждается в культуре; именно поэтому так бесплоден спор с некультурным человеком, не привыкшим испытывать неизменную тождественность понятия и принудительность верного силлогизма. Итак, неиспытанное содержание — не познано; неиспытуемое содержание — непознаваемо. Такова первая аксиома философской методологии.

Однако это совсем не означает, что всякий опыт есть чувственный опыт, т. е. что он состоит в восприятии вещи телесными «чувствами». Бесспорно: всякий чувственный опыт есть опыт; но далеко не всякий опыт есть опыт чувственный. И вот, философия творится именно нечувственным опытом; в этом вторая аксиома философской методологии.

Душа человека может испытывать и фактически испытывает многое не чувственное. Правда, обычное сознание занято по большей части чувственными восприятиями: оно — то живет непосредственно в наплывающих извне звуках, красках, пространственных образах и ощущениях своего тела, ориентируясь через их посредство в мире вещей и строя по ним свою жизнь; то оно занято тем, что воображает поблекшие тени воспринятых вещей, возрождая их из прошлого и подчас разжигая еще сильнее их яркость. И даже тогда, когда оно имеет дело с нечувственными предметами, она восприемлет их в их чувственном воплощении, подставляя вместо общего — частное и вместо идеи — одноименный образ, осуществляя волевой порыв телодвижением, выражая напряженное чувствование смехом, рыданием, воплем. Даже «отвлеченное» мышле-

ние обычного сознания бредет по чувственным образам и схемам; и, двигаясь в лесу понятий, оно опирается на чувственные костыли и спотыкается о чувственные образы.

Тем не менее и оно имеет дело с нечувственными содержаниями. Конечно, сенсуальные образы вещей проникают глубоко в бессознательное человека; они служат ему легким, гибким орудием, то радуя дух созданным совершенством, то угнетая душу загадочными ночными страхами. Но, в то же время, они легко блекнут, тают и исчезают в неопределенности. И именно тогда, когда они становятся совсем неопределенны и неуловимы, каждый из нас сможет заметить, что дух иногда продолжает жить с интенсивностью, не соответствующею чувственной бессодержательности акта. Дело не сводится к тому, что душа «продолжает волноваться» под воздействием забытых ею, т. е. вытесненных в бессознательное, чувственных содержаний. Здесь можно обойти вопрос о том, сохраняет ли чувственное содержание свою сенсуальную природу после того, как акт вытесняющего забвения отрывает его от ощущающих и воображающих сил души, сберегая его аффективные следы и его травматическое влияние на весь строй души. Можно даже условно принять, что всякий душевный процесс нуждается, в качестве возбудителя или разрядителя, в чувственном раздражении или восприятии. Но даже это условное допущение отнюдь не предрешает еще вопроса о том, исчерпывается ли весь объем души чувственными содержаниями? Если даже допустить, что душа «просыпается» только от сенсуального толчка или воздействия, то остается еще возможность, что этот толчок пробуждает в ней нечувственные акты и, соответственно, нечувственные содержания. Повод не предопределяет еще свойств результата; пробуждающаяся сила может быть инородна возбудителю. Именно этому благодатному восхождению души от чувственного восприятия к нечувственной жизни и был посвящен в древности пафос Платона.

В самом деле, силы души могут быть заполнены нечувственными содержаниями, т. е. такими, которые лишены не только пространственно-материального, но и протяженно-образного характера, и не имеют для себя никакого, не только «адекватного», но даже «подобного» чувственного коррелата.

Так, самый строй содержаний, открывающихся логически зрелому мышлению, имеет нечувственную природу и являет зрелище, привычное оку нечувственной мысли, но невидимое для глаза, взирающего на вещи. Современная логика, в лице Гуссерля, следуя за Больцано, убедительно показала, что человеку доступно, при известной внутренней культуре, безóбразное мышление и что именно такому и только такому мышлению открывается строй понятий, во всей его законченности и чистоте. Понятие и вещь, смысл и образ суть предметы различных измерений. Чувственной вещи свойственно непрерывно меняться; смыслу и понятию свойственно ненарушимое тождество. Различие чувственных содержаний и вещей доходит только до противоположности; различие

понятий всегда закреплено остротою противоречия. Только нечувственное содержание и нечувственный предмет могут иметь логический «объем» и логическое «содержание»; только им может быть свойственна «родовая—видовая» связь; именно они слагаются в логические «суждения—тезисы»; только при их помощи можно строить силлогизмы, доказывать, познавать и спорить. Примешиваясь к этому строю, чувственные образы отчасти искажают его, отчасти подчиняются ему, но отнюдь не совпадают с ним и не отождествляют своих законов с его законами. Зрелая мысль видит инородность и специфичность этих рядов; незрелая душа блуждает, смешивает и запутывается. И тем не менее всякий человек, поскольку он умозаключает или спорит, имеет дело с нечувственными, логическими содержаниями, как бы беспомощно, сбивчиво и недоуменно он ни обходился с ними. Именно в этом нечувственном виде мыслитель познает истину, ибо истина есть всегда истинный смысл, подлежащий закону тождества и закону внутренней непротиворечивости. Итак, истина имеет нечувственную форму, и путь к ней ведет через восприятие нечувственных содержаний.

Далее, и воле доступны нечувственные содержания. Обращаясь к какому-нибудь содержанию и приемля его, воля делает его целью, т. е. предвосхищаемым предметом своих творческих напряжений. Это предвосхищение и творчество может относиться к вещественно-чувственным явлениям, но может возводить душу и к нечувственным обстояниям. Такова, например, воля к истине. Но еще доступнее для обычного сознания воля к добру, также возводящая душу к особым нечувственным содержаниям. Когда добро является искомым, осуществляемым заданием, то душа имеет перед собою проблему объективной ценности своей цели и обусловливает приятие цели именно ее объективною ценностью; она вопрошает о нравственно-наилучшем, совершенном и к нему прилепляет свою волю. Это вовлекает волю в особое ценностное измерение действий и состояний и делает предметом ее особое нечувственное качество, именуемое нравственным совершенством. Нравственное совершенство обретается особым нечувственным органом души, именуемым совестью, и не поддается никакому чувственному восприятию. Совестный акт, имеющий сложную, эмоционально-познавательную, но прежде всего волевую природу, заставляет человека воспринять нравственное совершенство как живую сверхчувственную силу — сначала в самом себе, а потом и в других людях; и на этом пути душа вовлекается в особое, опытное, но нечувственное созерцание мира и привыкает вращаться среди тех содержаний, нечувственный строй которых может быть ориентирован на чувственных явлениях и образах, но отнюдь не совпадает с ними своим строем и своими категориями. Таково, например, обстояние нравственной правоты, побеждающей в жизни вопреки своему житейскому бессилию. Великие созидатели этики всегда утверждали, что совестный опыт вводит душу в новый порядок бытия, как бы ни охарактеризовать этот строй как «даймонический» вместе с Сократом, или как «нравственный миропоря-

док» вместе с Фихте, или как сферу «всеобщей воли» вместе с Гегелем, или как «царство Божие» вослед за Христом.

Добро есть нечувственный предмет; совесть есть живой орган, открывающий к нему доступ. Поэтому всякий человек, поскольку он не стал жертвой исключительной, сатанинской злобы, поскольку он способен видеть нравственно-лучшее и желать его,— имеет дело с нечувственными, этическими содержаниями, как бы беспомощно и сбивчиво он ни обходился с ними.

Подобно этому человеку доступен целый ряд аффектов, посвященных нечувственным содержаниям. Напрасно было бы думать, что аффекты души могут пленяться и возгораться только от восприятия вещей или их протяженных образов. Если даже обычно страсть человека прилепляется к внешней видимости, то это еще не значит, что ею не руководит в этом смутное искание сверхчувственной сущности. Искусство обнаруживает это искание с несомненною определенностью и силою: ибо то, что вынашивает и осуществляет истинный художник, есть всегда обстояние, несводимое к чувственной видимости его произведения. Художественный аффект, приводящий в движение творческую фантазию, всегда глубже своего чувственного повода; так что предметное содержание эстетического произведения никогда не исчерпывается его чувственно восприемлемою материей. Истинный художник ищет не «удачного» выражения и не «красивого» сочетания, но красоты: он стремится явить сверхчувственное предметное содержание своего аффекта в виде адекватного, чувственно-единичного образа, «красивость» и «удачность» которого могут быть только порождением сверхчувственного предмета, уловленного в адекватном опыте. Такова природа всего художественного.

Однако жить сверхчувственным содержанием дано не только аффекту, обращенному к красоте, но и аффекту, религиозно обращенному к Богу, этически обращенному к добру и познавательно обращенному к истине. Молитва, умиление, покаяние, мировая скорбь, сомнение и очевидность — вот состояние души, которые доступны всем людям и в которых аффект одержим сверхчувственным содержанием. Историку духовной жизни достаточно указать на молитвенный экстаз брамина, на одухотворенный эрос Сократа, на ту «интеллектуальную любовь к Богу», о которой говорил Спиноза, и на то поклонение «духом и истиною», которому учил Христос.

Наконец, самое воображение может быть посвящено нечувственным содержаниям — и в повседневной жизни, поскольку человек воображает душевные состояния своих ближних, и в искусстве, поскольку оно изображает состояние человеческого духа, и в религии, поскольку душа восходит к созерцающему восприятию Божества, и в философии, поскольку воображение покорно следует указаниям безо́бразной мысли или сверхчувственного воленапряжения.

Все это означает, что старая классическая формула «nihil est in intellectu, quod non fuerit ante in sensu»*— неверна; и не

* ничего нет в интеллекте, чего бы не было прежде в ощущении. *Ред.*

только потому, что она принимает генетический повод переживаний за самое содержание возникшего акта, но и потому, что сенсуальность отнюдь не есть черта, свойственная всем содержаниям души и духа. Здесь недостаточна даже оговорка «nisi intellectus ipse»*; ибо дело не только в том, что сам познающий интеллект имеет нечувственную природу, но в том, что дух человека может и должен иметь дело с нечувственными содержаниями, через них,— со сверхчувственными предметами.

Духовная же значительность этого опыта говорит сама за себя.

5

Значительность этого опыта определяется самою природою его предметов. Философия исследует сущность самой истины, самого добра и самой красоты; она исследует самую сущность бытия и жизни, вопрошая об их сверхчувственной первооснове; она исследует самый дух человека и природу его основных актов, воспринимающих эти предметы; она исследует право как естественный атрибут человеческого духа. Иными словами, она исследует божественную природу во всех предметах и, наконец, восходит к познанию самого Божества как единого лона и источника всего, что божественно.

Все эти предметы философия утверждает как сверхчувственные и в то же время как объективно обстоящие; причем недоступность их для телесного восприятия нисколько не умаляет их объективности. Сверхчувственный предмет объективен; это значит, во-первых, что он сохраняет свой особый способ обстояния, отличающийся от того способа, который присущ его отражению в человеческой душе (категории предмета не совпадают с категориями одноименного «содержания сознания»); это значит, во-вторых, что он сохраняет свои самобытные черты и качества, в отличие от тех, которые человек приписывает ему по недоразумению (содержание сознания может не совпадать с содержанием предмета); это значит, в-третьих, что он сохраняет свое единство, несмотря на множественность тех субъективных актов, которые направлены к его восприятию, и тех содержаний сознания, которые человек нарекает его именем. Так, понятию свойственно обстоять по категории тождества, несмотря на то что философы не раз приписывали ему процессуальность и изменчивость; так праву совсем не присуща черта насильственного принуждения, несмотря на то что юристы не раз приписывали ему эту черту; так, Божеству свойственно объективное единство, несмотря на множество субъективных религиозных воззрений и концепций. Добро едино, хотя история создала множество «этических учений»; красота объективна, хотя художники видят ее «субъективно» и осуществляют ее по-своему; и самая жизнь человеческого духа имеет трагическую природу, вопреки всем попыткам изобразить ее как идиллию.

---

* кроме самого интеллекта. *Ред.*

Понятно, что объективность сверхчувственного предмета усматривается не всеми и познается немногими. Исследование его требует особого подхода, особого восприятия, особой культуры воли и внимания; оно возможно только при спецификации душевно-духовного опыта и удается только тому, кто выработал в себе умение внимать сверхчувственному предмету. Исследуя свой предмет, философия начинает с подлинного и реального опыта; она останавливается первоначально на единичном восприятии и добивается в его пределах адекватности, стремясь воспринять предмет так, как он есть на самом деле, т. е. так, как он есть для всех и каждого, т. е. так, как он есть сам по себе и как, следовательно, он должен быть правильно и адекватно воспринят всеми; этим она как бы переселяет содержание предмета в среду испытующей души, чтобы вслед за тем сосредоточить все внимание на усмотрении сущности этого адекватно испытанного содержания, на уловлении ее мыслью и на выражении ее словами.

Все это удается, конечно, не сразу, не всегда и не при всяких условиях; это требует большого напряжения всех сил души, и притом не только позитивного, но и негативного напряжения, т. е. и в смысле интенсивного участия, и в смысле произвольного задержания той или иной функции. Здесь бывает необходима и своеобразная, утонченная, индуктивно-экспериментальная проверка внутреннего опыта — то скепсис и осторожное, крадущееся вопрошание, то наблюдение за собой, самоанализ и humor sui *, то забвение о себе и сосредоточенное погружение в непосредственное переживание предмета.

Но и этого мало. Философ больше, чем всякий другой ученый, должен овладеть силами своего бессознательного, очистить их, придать им гибкость и покорность, сделать их совершенным орудием предметовидения.

В древней философии, и ранее еще, в древних религиях, была выношена уверенность в том, что человеку, ищущему познать подлинную природу высших предметов и ценностей, необходимо осуществлять в постоянной внутренней работе особое очищение ума и души. Человечество долго и мучительно отыскивало верные пути к такому очищению. История этих исканий полна глубокой значительности: начиная от аскетических упражнений индийских йоги, искавших духовной чистоты через волевое покорение индивидуального тела, она идет к греческим мистериям с их искупительными жертвами, покаянием и символическим восхождением от мрака к свету. Древние народы знали государственно узаконенные обряды, совершавшиеся ради очищения души всякого, ищущего в жизни предметной чистоты. Христианство, сосредоточившее внимание человечества именно на его внутренней жизни, установило посты, учредило исповедальни и очищающие, подъемлющие душу таинства. И когда современная наука, в лице князя С. Н. Трубецкого, глубокомысленно связывает историю философии с историей рели-

---

* самоирония. *Ред.*

гии и мистерии, то она движется по верному пути: ибо философия с самого начала приняла в себя тот самый предмет, в аффективно-иррациональном переживании которого пребывала религия. Философия, по слову Гегеля, есть культивирование религиозного содержания, но в иной форме — в форме систематического опыта и разумного, очевидного и адекватного, мыслящего познания.

Вот почему еще древние философы унаследовали от религии, вместе с ее предметом, идею очищения души; а история превратила эту идею в глубокую и утонченную традицию. Достаточно вспомнить мистерии пифагорейцев и их деление адептов на «акусматиков» и «математиков»; или учение Гераклита о том, что познание божественного огня доступно только душе, обладающей «сухим блеском»; или требование Парменида об отречении от чувственных восприятий и об обуздании воображения мыслью. Недаром Сократ соединял познание добра с воспитанием души к добру и, повинуясь дельфийскому богу, начинал с «самопознания»; недаром Платон чтил мистерии и учил о том, что философ при жизни умирает для земного мира; недаром Аристотель требовал от философа высшей, дианоэтической добродетели. Это искание живет и в новой философии: достаточно вспомнить медитации Декарта или глубокомысленный трактат Спинозы об «очищении интеллекта». Фихте прямо высказывает эту связь между знанием философа и его жизненно-духовным опытом: человек выговаривает в философии только то, что он сам творит духом и жизнью; а Гегель дает немало тонких указаний человеку, ищущему подлинного философского созерцания. Наконец, современная наука о душевных болезнях, в лице осторожного и зоркого Зигмунда Фрейда, открывает психоанализ как метод, которым человек может не только исцелить и очистить свое бессознательное, но и сообщить своему духу органическую цельность, чуткость и гибкость.

В жизни философа душа является орудием богопознания. Естественна и необходима забота о здоровье, чистоте и гибкости этого орудия, о его непомраченности и свободе. Целостно испытать сверхчувственный предмет — значит сделать свою душу одержимою им. Но для этого душа должна быть способна к произвольному сосредоточению внимания, к непредвзятому подходу, к целостной преданности предмету, к легкой покорности его зовам и откровениям; она должна владеть и бурями своих страстей, и своими жизненными предрассудками, и своими житейскими попечениями. Философ должен выковать себе свободу для того, чтобы наполнить ее силою и славою своего Предмета и на этой силе утвердить энергию своего познания и своего жизненного акта.

Человечество веками вынашивало уверенность в том, что философия есть знание ценнейших предметов в их основной сущности; что это знание требует особого, внутреннего, нечувственного опыта; и что добиваться его адекватности необходимо посредством особого внутреннего труда и жизненного очищения. И человечество не ошибалось в этом. Все люди различны и своеобразны; каждый чувствует, желает, воображает и думает по-своему; и у каждо-

го желания и чувства руководят воображением и поставляют мысли такой опыт и такие содержания, которые, может быть, субъективно наиболее приемлемы, приятны, а объективно — нередко наиболее неприемлемы. Но при всей этой пестроте субъективных состояний, предмет остается единым объективным и для всех общим. Люди различны; но предмет один и истина одна. Отсюда необходимость приспособления субъективного своеобразия к объективной природе предмета, необходимость адекватного «переселения» предметного содержания в личный опыт. Для того чтобы верно познавать, философ должен жить так, чтобы его предмет становился его собственным жизненным содержанием; он должен жить тем, что познает; так, чтобы его личная жизнь стала жизнью предмета в нем.

Такова основа философии, усмотренная еще пифагорейцами и Гераклитом, выношенная Сократом и Платоном и возрожденная Спинозою, Фихте и Гегелем. Только через признание и соблюдение ее возможны и философия, и история философии.

Философия как наука возможна только тогда, если возможен спор о ее предмете; а спор есть предметное состязание об истине, допускающее с самого начала, что предмет един для двух субъектов, что он общ им, что они могут одинаково воспринять его, одинаково зажить им и тождественно формулировать его объективное содержание.

История философии имеет смысл только тогда, если люди, разобщенные душою, эпохой, культурой и языком, пространством и временем, имеют дело с единым, общим предметом и могут одинаково переживать его, понимать видение своих предшественников, усваивать его и, благодаря этому, видеть больше, чем виделось ранее; и так накоплять богатство истинного знания.

Философия и история философии покоятся на живом испытании сверхчувственных предметов, и притом важнейших и ценнейших в жизни человечества. В этом основная природа обеих наук; отсюда и возможность их преподавания.

6

Все это с очевидностью свидетельствует о том, что философия как наука, основанная на предметном опыте, не только не чужда жизни, но связана с нею глубочайшею и драгоценною связью. Настоящая, большая философия, заслуживающая своего имени и ведущая к действительной мудрости, слагается в предметном переживании и верном познавании тех ценностей, через которые самая жизнь человеческая получает свой смысл и свое значение; она исследует то, ради чего человеку и человечеству только и стоит жить на земле; и исследование это требует от исследователя подлинной жизни в предмете.

Именно опыт делает философию наукой и вводит ее в глубину жизни. Ибо наука вообще невозможна вне опыта; она питается опытным переживанием предмета, его систематическим восприятием и созерцанием. Но философ вводится этою практикою именно в

те предметные содержания, через которые жизнь человека есть жизнь, а не быт, не прозябание и не пресмыкание. Ибо, на самом деле, жизнь человека есть не игра естественных сил и не беспринципная борьба за существование, но творческий процесс, протекающий пред лицом Божиим и при участии божественных сил, живущих в человеке. Жить — значит сочетать, соединять подлинную ценность с подлинною силою; придавать объективно-ценному природу силы и сообщать силе значение объективной ценности и правоты; иными словами: осуществлять ценность как побеждающую силу и осуществлять силу как духовную ценность. Но именно таково призвание философии, которая исследует все в меру его божественности и тем населяет души людей божественными содержаниями. Вот почему она является настоящим источником великих жизненных убеждений, без которых нет и не может быть достойной жизни для человека. Ибо нельзя иметь убеждение по приказу; не стоит иметь убеждение по суеверию или из страха; его можно иметь только по самостоятельно испытанной очевидности. И вот философия, приемля в себя предмет религии, имеет задание — открыть каждому доступ к самостоятельному испытанию очевидности в вопросах высшего и последнего жизнеопределения. Этим она соблюдает автономию личного духа; но этим она соблюдает и предмет религии, преодолевая всяческий нигилизм, релятивизм и беспринципность. Поэтому предметный опыт философии есть путь, достойный и человеческого духа, и его божественного предмета.

Итак, в основе философии лежит систематическая практика духовного опыта. Однако этот опыт, ведущий философию, совсем не является достоянием замкнутой коллегии ученых. Напротив, философия, посвящающая себя специально этому опыту, может явиться только там, где народ вынашивает или уже выносил зрелый духовный опыт.

Быть ученым, быть философом — есть, конечно, состояние личное, индивидуальное, но иметь науку, иметь философию, религию, искусство, нравственную культуру, государство — есть состояние всенародное, национальное. Духовная культура не есть личное, или групповое, или классовое достояние; в своих истинных достижениях она даже сверхнациональна. Но по своему опытному источнику, по своему творческому ритму и по своему своеобразию — она национальна, а в пределах единой, духовно сопринадлежащей нации она всенародна. Духовная культура народа определяется тем, живет ли он духовным опытом или нет; и если живет, то в лице большинства, или меньшинства, или отдельных, исключительных индивидуумов; и притом, интенсивна ли и предметна эта жизнь или нет. Этим-то состоянием всенародного духовного опыта определяется и судьба национальной философии.

Так, народ, утративший или выродивший свой подлинный и чистый религиозный опыт, будет жить, вместо религии, пустыми суевериями или мертвыми обрядами; слабый в молитве, немощный в богоиспытании, он будет мертвенно-бесплоден и в богопознании: его философия будет иметь скудный и бледный сверхчувственный

опыт о Боге, а его философия религии будет нагромождать пустые и мертвые выдумки. Подобно этому, народ, бессильный в созерцании красоты, с незрелым, больным или изуродованным вкусом будет иметь убогое, уродливое, безобразное искусство; лишенный органа к прекрасному, беспомощный в художественном творчестве, он будет не в состоянии ни осмыслить эстетическую функцию души, ни осветить мыслью глубину эстетического предмета. Народ, не выносивший зрелого правосознания, не создавший сильной и духовно верной государственности, не может иметь подлинной и предметной философии права: она зародится только тогда, когда для него придет эпоха великой борьбы за правосознание и за настоящую государственность. Там, где царят грубые, жестокие нравы, где молчит любовь и дружба, где царит корысть и беспринципность — не расцветает философское учение о добре; ибо знание всегда было и всегда будет зрелым завершением опыта, а нравственный опыт нуждается в национальной лаборатории и возрастает лишь в атмосфере всенародных достижений.

Философ, подобно поэту, художнику и ученому, подобно политику и пророку, питается — сознательно или бессознательно, volens aut nolens *,— духовным опытом своего народа. Он имеет родину, т. е. национальную духовную культуру, в которой сложился его индивидуальный дух, с его любимыми и ведущими предметами, содержаниями, с его творческим актом, с его жизненными убеждениями; от этой-то духовной культуры питается — и положительно, и отрицательно — его личный опыт и его личное познавательное творчество. Личный духовный опыт философа в глубине своей связан происхождением, подобием и взаимодействием с опытом его родного народа; ему удается выработать этот опыт и мобилизовать его, осуществить и осмыслить его тем легче и тем продуктивнее, чем выше и зрелее духовный опыт его народа. Совсем не случайно, что есть народы, еще не имеющие или уже не имеющие своей национальной философии; напротив, это естественно и понятно. Учение о добре нуждается в том, чтобы нравственность народа выработала себе известный устойчивый уровень не только порока, но и добродетели; и, если этот уровень настолько низок, что совесть, этот орган испытания добра, пребывает в национальном омертвении и жизненном бездействии, то даже нравственно гениальная натура не сможет подняться до зрелого учения о добре и зле. Подобно этому, философское учение об истине нуждается в том, чтобы научное знание достигло в других отраслях высокого и зрелого уровня: ибо теория познания вырастает только там, где скопился опыт истины, а этот опыт вынашивается не одним философом, а всеми учеными и всеми мыслителями данного народа. Так, сокровищница духовного опыта едина и национальна, и философ, по своему призванию, есть его хранитель, углубитель и истолкователь.

То же самое совершается во всех областях духовной жизни: народ создает своим духовным опытом то содержательное богатство и ту духовную среду, в которой зреет и творит индивидуальный

* волей или неволей. *Ред.*

дух героя, художника и пророка; народ сообщает своим философам самый подход к духовному опыту, а философ дает своему народу углубление, очищение и осмысление духовного делания. Жизнь народа слагает ту духовную лабораторию, в которой творит потом его вождь — чувством, волею, воображением, мыслью и деяниями. Отсутствие духовных вождей свидетельствует о временном духовном оскудении нации; и обратно: ибо духовная жизнь народа и его вождей образует некое неразрывное предметное единство. Страдания народа питают мудрость вождя; подвиги вождя просветляют и очищают духовный опыт народа.

Этим решается вопрос о связи между философией и жизнью: ибо жизнь есть страдание, ведущее к мудрости, а философия есть мудрость, рожденная страданием. Иными словами: жизнь, в ее настоящем, углубленном значении, есть вынашивание и осуществление философского опыта, т. е. опыта, посвященного божественному. Философия, в ее первоначальной, опытной стадии, разлита в душах всего народа. Каждый человек, независимо от своего образования и личной одаренности, становится участником национального философского и метафизического дела, поскольку он в жизни своей ищет истинного знания, радуется художественной красоте, вынашивает душевную доброту, совершает подвиг мужества, бескорыстия или самоотвержения, молится Богу добра, растит в себе или в других правосознание и политический смысл, или даже просто борется со своими унижающими дух слабостями. Такой человек по сознанию своему, может быть, еще не является философом, но по духовному опыту своему — он уже философ. В совокупном, всенародном духовном делании нет ни одного усилия, ни одного достижения, которое пропало бы даром: ибо всякое усовершенствование, всякое просветление в человеческой душевной ткани незаметно живет, и размножается, и передается во все стороны, никогда не исчезая бесследно. Здесь драгоценно каждое личное состояние: ибо все поступает в единую национальную сокровищницу духовного опыта. Поэтому можно сказать, что духовный расцвет народа есть расцвет его философии; и обратно: где растет и углубляется настоящая философия, там народ уже накопил прочный духовный опыт и продолжает духовно возрастать, там жизнь его пребывает на достойной высоте, и высота эта измеряется его философией.

Философия родится в жизни духа и от духовной жизни. Поэтому тот, кто желает творить ее, должен прежде всего начать духовную жизнь; он должен быть духовен. Но духовное бытие есть такое состояние, в котором душа любит божественные предметы, радуется им и творит их. Поэтому философ должен прежде быть духом и действовать в духе; и только это может дать ему подлинный предметный опыт, энергию мысли и право на знание.

Ибо философия больше, чем жизнь: она есть завершение жизни; а жизнь первее философии: она есть ее источник и предмет.

Проблемы духовной культуры и религиозной философии[11]. *Берлин, 1923. Т. I. С. 63—81*

М. М. Рубинштейн

ЖИЗНЕПОНИМАНИЕ — ЦЕНТРАЛЬНАЯ ЗАДАЧА ФИЛОСОФИИ

(из статьи «Основная задача философии») [12]

Философия, приковывавшая и приковывающая и теперь думы мыслящих людей в самых сокровенных вопросах, является в своей истории живой иллюстрацией к легенде о фениксе, который, сгорая, возрождался из собственного пепла: вся она соткана из смертных приговоров ей, которые тут же нередко превращаются в ее триумф. Философия не только учение о величайших вопросах, способных волновать человека, но она и до сих пор остается сама великой проблемой, едва ли не самой трудной и первой из всех тех, которые она пытается разрешить. Обращаясь к ней за разгадкой вопроса о смысле жизни, о личности и ее чаяниях, мы прежде всего должны спросить себя, кто она, эта таинственная особа, от которой все мы так много ждем и которая не явила до сих пор всем одинакового устойчивого, единого лица.

Вопрос наш о ней является тем более оправданным, что проблема смысла самой философии оказалась не просто оттесненной на второй план, но заношенный дешевыми писаниями костюм почти совсем лишил его права показаться в аристократическом обществе господствующих философских проблем, а тем более поднять вопрос о своем бесспорном первородстве. Непреодолимым препятствием к этому было то, что философия с головой ушла в мелкие скептические, большею частью теоретико-познавательные вопросы, и целые тучи — в определенной стадии, может быть, и необходимые — специализованных исследований заслонили истинно философское солнце; средство понемногу превратилось в цель, и мы из-за деревьев перестали видеть лес. Наше соседское общение со специальными положительными науками и их методами оказалось значительно более обязательным, чем это можно было предположить на первый взгляд: они не только оплодотворяли ее, но и вместе с тем ограничивали ее, нередко завершая свое отношение к ней прямым отрицанием ее права на существование, обвиняя ее в захватах чужих областей. В наше время философия повисла между науками и художественно-житейскими рефлексиями: науки относятся к ней то сдержанно, то прямо отрицательно и отсылают к жизни и искусству, а искусство и жизнь сторонятся от нее как от науки.

И нужно сознаться, что философия долгое время скиталась и продолжает скитаться по сию пору вдали от жизни. Живя только гордыми воспоминаниями о своем былом царственном положении, отголоски которого сохранились в ее названии, она, вербовщица друзей мудрости, вступила в стадию резкого охлаждения между ней и жизнью: если когда философия пыталась предвосхищать жизнь, определять хоть отчасти ее ход, и философ был вместе с тем или именно потому учителем, то теперь философия чаще всего просто плетется в хвосте событий, являясь запоздало на пир

жизни. То, что сова Минервы начинает свой полет, по признанию одного из великих жрецов ее (Гегеля), только с наступлением сумерек, это справедливое, но вместе с тем тяжкое бичующее признание нашего времени.

Чтобы выйти из этого тягостного положения, философия должна найти достойный себя язык, она должна самоопределиться, а не хиреть на задворках то наук, то жизни. Она должна заговорить мощным языком неподдельной живой действительности, а не засушенной мумии, от которой отворачивается все живое *, она должна для этого прежде всего не пренебрегать теми думами; над которыми бьется каждая ценная человеческая душа, а в центре их — проблема смысла жизни. Она должна сбросить с себя путы подлинной схоластики и дать простор своему теперь подавленному стремлению к живому и жизни и с радостью приветствовать устремление жизни к ней в ее глубоких течениях; она должна снова воскресить себя как учение о жизненной мудрости в самом широком и глубоком значении этого слова. Тогда она, без сомнения, понесет количественно большие потери; она потеряет тех лжефилософов, для которых их научные распределители-квадратики дороже живого и жизни, но зато, освободившись от коры схоластической лжемудрости, отпугивающей и глубоко разочаровывающей тех, кто рвется к ней, она вернет жгучий интерес к себе, она пробудит неподдельную любовь к философской мысли и истинную философскую пытливость; она перестанет жить только на одних университетских кафедрах и в устрашающих диссертациях. То, что она не задохлась еще в тучах частностей и насильственной сциентификации, объясняется тем, что подлинный дух ее все-таки успевал хоть отчасти прорваться через толщу мертвых и мертвящих рассуждений.

Возвращение к понятию жизненной мудрости — в этот лозунг так легко вложить опасность нового рабства, подчинения узкому житейскому практицизму. Мы не должны повторять ошибки послеаристотелевской философии, стоиков, эпикурейцев и т. д., сузивших задачи философии на этику и все подчинивших ей, но самое понятие мудрости, как и проблема смысла жизни не могут уложиться в рамки этики, они значительно шире ее; подлинное понятие мудрости и его истинный исходный пункт должны гарантировать нас от таких опасностей. Философия не должна впадать в крайности, и вот именно потому, как мы надеемся показать дальше, ей особенно важно не идти безостановочно по пути резкого обособления теоретических функций от практических, которое стало намечаться уже в античном мире и к нашему времени дошло до последних пределов чистой теоретичности. В принципе «знание ради знания» живет глубокая правда только до того момента, пока мы на него смотрим как на эвристический принцип. Знание философское не может не быть действенным; оно должно твориться ради правды, правды широкой, правды — истины, правды —

* Ср.: *Джемс В.* «Вселенная с плюралистической точки зрения». С. 114.

справедливости и правды — живой полноты смысла. Предостерегая против порабощения философии этическими мотивами или узким практицизмом и со всей энергией отстаивая ее автономию, мы не менее горячо должны ограждать ее от опасности впасть в русло холодно-безучастного знания, в русло теоретического сепаратизма.

Возрождению философии, ее возвращению к истокам мудрости и жизненного поучения в самом широком смысле этого слова много мешает тот предикат научности, который теперь прилагают к ней, скрыто привнося в нее элементы, способные только сковать ее развитие и стремление к своим подлинным проблемам. Мы с поразительной слепотой втискиваем философию в традиционную форму науки, преувеличивая значение науки, убежденные, что нет голоса знания превыше научного. Отсюда и выросли бесплодные потуги сделать из нее только специальность среди других.

В самом деле. Понятие науки в общем оказывается довольно смутным, и попытки определить ее обнаруживают коренные разногласия. Чтобы решить вопрос о том, в каком смысле можно назвать философию наукой и в чем заключаются исходные черты, отличающие ее от наук в обычном смысле, мы должны на момент остановиться на анализе понятия науки.

Уже с древних времен большим авторитетом пользуется определение науки как его дали стоики, полагавшие, что она есть система твердых достоверных знаний. В наше время к этому определению примыкают многие, например Гуссерль и Г. Г. Шпет, которые на первый план выдвигают ясность и доказанность, противопоставляемые ими мудрости и глубокомыслию, неизбежно, по их знаменательному мнению, связанными со стадией незрелости и незаконченности; в том же направлении, только еще более суженном, идет Вл. Соловьев, определяя науку достоверностью, системой и доказательностью. Признак системы готовых знаний, доказанных и проверенных, неизбежно приводит нас к выводу, что не только философия не наука, но что науки вообще у нас нет, так как все они живут, спорят и сменяются. Скептический вывод из «scientia est rei perfecta cognitio»* вполне последовательно приводит к утверждению, что науки нет. Наука есть прежде всего стремление к знанию, отливающееся в известные формы; ищущая и исследующая наука, не достигшая еще своей цели, от этого нисколько не утрачивает своего достоинства науки.

Вместе с тем должна быть отклонена и попытка определить науку одним ее объектом по содержанию, потому что один и тот же предмет может изучаться различными науками, а вместе с тем возможно возникновение и новых ветвей научного знания. Ошибочно упоминать в определении науки и о том, что она изучает действительно существующий предмет или явление, потому что это способно внести полный хаос во многих сферах. Ведь может быть наука о понятиях, может быть наука, и очень значительная,

* «наука есть совершенное познание вещи». *Ред.*

об искусственно сконструированном объекте. У нас есть логика, есть математика, есть пангеометрия, изучение пространства «n» измерений и т. д.

Таким образом, определения объектом должны уступить место — если не первое, то на равных правах рядом с собой — указанию на точку зрения, с какой данная теория изучает свой предмет. Расширив понятие науки, мы можем, таким образом, определить науку как самодовлеющее искание истинных знаний, устанавливаемых в систематической общеобязательной доказательной форме в исследованиях, проводимых с определенной точки зрения и по определенному, логически оправданному методу. Бескорыстное стремление к истине, объективности, определенный основной принцип рассмотрения предмета, метод и система — вот те признаки, которыми наиболее общо определяется наука, хотя уже признак бескорыстия вызвал и вызывает целый ряд возражений, так как он угрожает лишить достоинства науки целый ряд прикладных ветвей знания.

Если мы остановимся на приведенных нами чисто формальных признаках, то философия обладает всеми бесспорными правами на достоинство науки *. Она, пожалуй, даже более, чем какая-либо иная наука, живет идеей истины, принципиальности, объективности, метода и системы, и этим она резко отделена от непосредственной жизни и от художественного творчества, с которыми были попытки сроднить ее. Вся ее в особенности позднейшая история указывает не только на тяготение философии к науке, но в наш век она питалась наукой и ее задачами в их основоположениях, расплачиваясь за это утратой интереса ко многим своим кровным задачам.

Но у нее есть целый ряд свойств, и притом таких свойств, которые далеки от второстепенного значения и которые заставляют подчеркнуть, что философия вовсе не исчерпывается предикатом науки в обычном смысле этого слова.

Философия с первого же шага резко выделяется из круга отдельных наук тем, что она старейшая дума человека, и вместе с тем до сих пор она вынуждена вечно рождаться снова и стремиться прежде всего познать самое себя: она сама является своей первой проблемой как в своей сути и задачах, так и в своей возможности; в современных условиях создается часто совершенно нелепое положение, когда для нее ищут объект, чтобы дать ей место среди подозрительно относящихся к ней наук; иными словами, получается так, как будто не наука возникла, чтобы осветить известную область, а изобретают объект, чтобы дать возможность существовать философии, проявляя этим необъяснимый фаворитизм. Существование науки определяется потребностью в

* Я никак не могу согласиться с Г. Г. Шпетом (Мудрость или разум. Юбилейный сборник в честь Г. И. Челпанова), считающим, что философская научность определяется отрицательно, а приведенные признаки все положительны; ненужное же удвоение философией получается только при понимании ее как общей науки или науки о том, «что есть».

исследовании, а не наоборот. У философии, конечно, есть свой предмет, но он был отринут, и она толклась и толчется в чужой сфере, всюду терпя гонения и возбуждая вопрос о своем праве на существование. В этом предмете полагается вторая особенность ее как научной теории: в то время как науки дробят действительность, отвлекаются от целого и берут часть, они, без сомнения, становятся отвлеченными; известный, хотя бы условный, род фикции, в виде ли мнимой неподвижности, или изоляции, или фиктивного объединения и т. д., заключается в самой их сущности, разрознивающей действительность, разделяя ее на части или изолируя одну точку зрения: философия же жизненно заинтересована в цельности, полноте и потому должна быть противопоставлена науке как учение о живой полноте, как учение в этом смысле по преимуществу конкретное.

Именно потому философия не мирится с положением специальной науки среди других, а, несмотря на тягостные недоразумения, может смело претендовать на трон, принадлежащий ей по традиции. Она именно потому может дать больше науки в обычном смысле, что она в глубине своей вырывает нас из пучины житейских и научных частностей и мелочей и из скованности отдельными областями. Великое «удивление» (θαυμάζειν) обозначает пробуждение духа философа перед миром, это падение власти частностей и отвлеченности, когда человеческому духу впервые открывается перспектива бесконечности целого, возможность устремиться к пониманию его, а это значит не только познать его умом, но открыть многое и чувству и воле.

Особое положение философии подчеркивается и ее взаимоотношением со всеми отдельными науками. Входя в них своими отдельными ветвями и находясь с ними в кровном родстве в целом ряде направлений, она вместе с тем не умещается в их рядах уже потому, что она должна обосновать те принципиальные основы, которые предполагаются отдельными науками; она должна стоять над ними как теория основоположений, как наукоучение, но она не только наукоучение. Нет сомнения, что сам Фихте, характеризуя философию как наукоучение, создал определение, не вмещающее его собственного учения, и вступил в противоречие с другими своими указаниями на нее как на мудрость и действенное учение. Как глубоко правильно заметил Виндельбанд, всякий непредубежденный человек, ознакомившись с судьбами философских учений во всей их сложности, изменчивости и связи с культурной эволюцией, должен понять, что здесь не место педантично настаивать на тесных рамках, намечаемых предикатом науки, и что это в конце концов неминуемо приводит к несправедливости и стеснению как для философии, так и для науки: это навязывает философии ожидания, которых она выполнить не может, именно ожидание системы безличных готовых знаний, и рамки, которые она всегда переступает, и делает это как раз в наиболее значительные, плодовитые периоды своей жизни, а на науку в узком смысле это налагает ответственность за невыполненные философией ожидания

и за ее мнимые правонарушения. Удержать философию в границах тесного понятия науки тем более трудно, что они расходятся и в своем источнике. Как мы уже заметили, наука в строгом смысле всегда стремится к учету фактов и действительного положения вещей и вместе с тем она принципиально исключает зависимость своих построений от личного начала, абсолютно устраняет возможность оценивать удельный научный вес открытия в зависимости от того, кто его дал. История для науки, как таковой, собственно или не существует, или имеет только побочный интерес. Из этого общего положения не исключается и сама история, которая стремится охватить прошлое, но мало уделяет внимания истории истории или историков, придавая этому скорее педагогическое значение — в деле воспитания настоящих и будущих ученых; философия никогда не бывает в этом смысле безлична: она тесно связана с личностью своего творца — индивидуального или коллективного (народного); она поэтому не только признает историю, но она долгое время была в опасности отождествиться, как отдельная теория, с историей философии; да и изучение ее идет по преимуществу историческим путем. И потому именно философия ценит свое прошлое и никогда не считает его прошлым, в то время как для науки настоящее ее положение обозначает полное исключение предшествующих, как пережитых. Как живая человеческая личность есть связь убеждений и поступков не только в настоящем, но и в прошлом и потенциально и в будущем в их неразрывной цельности, как ее «я» в широком смысле охватывает всю ее полноту и обязывает ее, так и философия живет этой связью со своим прошлым и не может отказаться от него, не уничтожая себя, как не может личность стать личностью только данного момента.

И вот именно потому философия не есть только учет действительности, как бы мы широко ни истолковывали это понятие; в противоположность науке она не только психологически — в жизни автора и читателя,— но и сама по себе является, как нечто конкретное, особой сферой жизни, культурного созидания. Она не исчерпывается и не удовлетворяется тем, что есть и что действительно: она сама стремится творить действительность и обогащать фактический мир. Было бы несправедливо и нежизненно изолировать одну сторону ее жизни от другой, как это нередко делается теперь некоторыми писателями *. В горделиво самоуверенном заявлении метафизика в ответ на речи о противоречащих его теории фактах «тем хуже для фактов» не все анекдотично и курьезно; в нем кроется глубокая черточка правды, голос сознания, что философия не исчерпывается одними фактами и не должна становиться их рабой. Об этом царственном положении философии и говорит то, что в ее ведении оказываются все сферы должного, все сферы абсолютных ценностей человеческой мысли.

---

* См. очень интересный труд Н. А. Бердяева «Смысл творчества» (наприм., с. 18 и сл.), который категорически заявляет, что «философия ни в каком смысле не есть наука и ни в каком смысле не должна быть научной».

Всем этим делается понятным строгий безличный характер науки, ее холодный объективизм и теплота и взволнованность,— в этом смысле субъективизм философии. В этом великая правда слов Шопенгауэра, что голова, конечно, должна быть всегда наверху, но это в философии не ведет на путь рассудочной холодности: она в ее подлинном виде захватывает всего человека; она не алгебраический пример, и великий пессимист заканчивает свою мысль словами Вовенарга: «les grandes pensées viennent du coeur (великие мысли приходят из сердца)». Она отделяется от искусства тем, что она оперирует понятиями, что она дискурсивна и должна быть доказательна, но в своих глубинах философия покидает поле понятий и рассудочную доказательность, она творит и безусловно сродняется с искусством. Она действительно может овеществить личное и очеловечить вещественное. Потому она и относится чутко к запросам души человека и открывает большой простор личному элементу. Если философия в наше время думает о восстановлении прав опороченных субъективных качеств, то тем более должна быть реабилитирована субъективная убежденность. Философия не только доказывает, она убеждает лично, непосредственно. Для Фихте философия была вопросом совести. Он и Шеллинг, оба полагали, что абсолютное не может быть разгадано рассудочным путем — erresoniert, как говорит Шеллинг. В этом разгадка того, что философы и в наше время, как и раньше, полагают так много надежд на интуицию.

Все это, вместе взятое, проливает свет на глубоко смущающую непосвященных людей смену философских систем, их неустойчивость, на то, что философия обещает абсолютное и никогда не бывает сама завершенной, готовой, что ее учения рождаются на почве взаимного противоположения и дополнения, что в ней сколько голов, столько и умов, что ее история говорит о бесконечных и притом постоянно возвращающихся разногласиях и ожесточенных спорах без надежды на завершающий общеобязательный итог.

Это расплата философии за ее интимную близость к глубинам жизни, которая течет и меняется; это следствие того, что она трактует глубочайшие *личные* вопросы человека даже тогда, когда она говорит о Вселенной.

Будь она только наукой, о ней никогда нельзя было бы сказать, что она дело совести. Система Менделеева, закон тяготения или квадратное уравнение и т. п. ни в каком отношении в своем значении не зависят ни от личности открывших их, ни от принявших эти открытия; они доказываются объективно, холодно. Философия вступает целиком на такой путь только в тяжкие эпохи своей жизни. По существу, самый вопрос о том, правильна или неправильна данная философская система, переносит ее уже на ложную почву: каждая система не только верна и доказательна, но о ней приходится главным образом спрашивать, последовательна и цельна ли она, убедительна ли она и какова ее самостоятельная ценность творения философского духа. В философии жи-

вут, не увядая, и Платон, и Аристотель, и Декарт, и Спиноза, и Гегель и т. д. Неготовность и незавершенность философии на этом фоне превращается не в укор ей, а в ее достоинство.

Философия должна вспомнить о смысле своего многообязательного названия: она должна выявить мудрость, она не исчерпывается основоположениями наук, она должна быть конкретна, в то время как все науки в узком смысле отвлеченны; она есть учение о миросозерцании — не только о формальных основах его, но она есть одетое в плоть и кровь мысли и чувства миросозерцание *само*, созерцание мира во всей его полноте фактического, и творимого и должного-идеального. Этим и объясняется та роль, какую играло и играет понятие Бога и веры в философских учениях прошлого и настоящего и, без сомнения, будет всегда играть в построениях будущего; философская и религиозная мысль находятся в таком близком родстве, что порой приходится спрашивать не о том, в чем они сходны, а о том, чем они отличаются друг от друга, потому что разница нередко заключается только в том, к какой сфере человека они обращаются или каким голосом они говорят об одном и том же. Так было на протяжении всей истории философии и религиозных учений.

Все это приводит нас к пониманию философии как учения о мире в широком смысле этого слова; она есть само миросозерцание, проводимое теоретически по определенному методу в направлении на единую, цельную, общеобязательную систему. В центре этого учения должно стоять жизнепонимание. Рассматривая философию как учение мудрости, как учение миросозерцания, мы не стремимся сковать ее практически жизненными вопросами; она захватывает в свой круг все вопросы об основоположениях; она остается «наукой о принципах», но уже перестает быть только этим, только сводкой о целом мире, только хранителем фундамента наук или только учением о должном. Как само миросозерцание, она захватывает всю ширь вопросов личности, но уже в их нерассеченной, живой, конкретной полноте,— вопросы того, что есть, и того, что должно быть. Позже мы надеемся выяснить подробнее то, что мы имеем в виду.

Теперь становится ясным, что с нашей точки зрения жизнепонимание должно занять в философском учении центральное место. Это обозначает отклонение освященного вековыми традициями идеала чистого созерцания или умозрения, философствования ради философии; цель может полагаться только в одно: в жизнь, в истинную жизнь, а умозрение и чистое созерцание сохраняют свою автономию — она важна с эвристической точки зрения,— но они всегда остаются только этапом, только средством для жизни и жизнепонимания. Важно только, чтобы это не было понято как отрицание автономии умозрения; оно жизненно необходимо, но не есть самоцель в конечном счете. Исторический грех наш заключается в том, что средство — хотя и первостепенной важности — мы обратили в цель, в фетиша, побудившего нас оторваться от живых запросов жизни.

Отказавшись от поклонения разоблаченному идолу, мы должны сделать шаг дальше на пути прояснения основной философской задачи, которой увенчивается все здание, хотя ею и не исключается самостоятельная ценность и важность иных проблем философии. Такой всезавершающей, последней по времени и первой по значению проблемой является вопрос о смысле мира и жизни, о тех следствиях, которые отсюда вытекают для человеческой личности, для ее созревания, роста и воспитания и для определения ее роли и путей в мире и жизни. Философия не должна повторять обычной ошибки, что наиболее близкие вопросы личности остаются больше всего в тени и не замечаются нами. Она не должна впадать в философскую суету сует, заполнившую нас в наше время и вполне аналогичную той переоценке средств, возведения их в цели и незамечанию близкого, кровного, в нас самих тлеющего вопроса, которые наблюдаются в жизни и заставляют людей скользить в неудержимом потоке соревнования из-за средств и по поверхности действительности.

Понятая так философия немедленно освобождается от принижающего ее привкуса лжемудрости и пробивает путь широкому потоку свежего воздуха из жизни к жизни. Там в жизни зажегся огонь, согревающий подлинные философские думы, и с нею должна быть создана живая неподдельная связь. Вопросы о мире и жизни людей и те же вопросы специалистов-философов — философствование простого человека и творца системы различны не в сути, а в том, каким путем мысль обоих идет к одной и той же великой цели: первый идет ощупью, бездоказательно и бессистемно, путаясь без определенного метода; второй не исключает индивидуальности, чутья и прозрения, но он приходит к ним на помощь во всеоружии метода и системы. Там и тут философствование, одно бессистемное, другое — систематическое и потому претендующее — и с известным правом — на общеобязательность. Философия и жизнь должны заговорить на понятном — в сути своей — языке друг для друга; от этого выиграют обе стороны. Для этого философии нужно только отказаться от своей ложной гордыни и понять себя, как учение о миросозерцании и жизнепонимании. Глубоко прав был Фихте, убеждавший своего читателя крепко держаться жизни в философии.

То, что жизнь идет сама по себе, а мы в гордой изоляции философствуем сами по себе, затрагивая самое кровное в жизни, ее сердцевину, не выдерживает решительно никакой критики. Все это было возможно и остается возможным для узкой, частичной, отвлеченной науки, пока мы берем части, пока мы переходим от одного дерева к другому и в нашей душе не разгорается вопрос о лесе, о целом. Тогда вражда между теорией и практикой ясно ставит вопрос о том, что одна из них ложна. В вопросах великой субъективной важности — а таковы все основные вопросы философии — между ними не может, не должно быть противоречия; мы здесь не можем жить двойной правдой. Истина одна для всех; нет истины, специальной для профессора на кафедре и для

него же как человека в обычной жизни. Созрев в уме ученого и философа, истина идет в жизнь, как большая творческая сила; и потому она — во всяком случае, философская — никогда не бывает чисто теоретической.

Таким образом, для философии есть только один жизненный путь: это — мудрость, учение о мире и жизни во всей их широте. Именно потому в философии так велика роль и ценность убеждения, потому что она обращается ко всем сторонам человека и говорит о всей мировой и жизненной полноте: шаблонное понятие правильности и истинности уже не может вместить всей ее глубины. Отдельные периоды, когда она, как в наше время, расплывалась в частных вопросах и готова была потонуть в теории познания, это только подготовительные периоды или временные уклонения, чтобы затем с тем большей силой перейти к основной задаче, определяемой не чем иным, как древней идеей учительства. Дешевые возражения на это указанием на не приспособленных к жизни мыслителей ничего не опровергают: пусть будет философ беспомощен, как дитя, в мелочах практической жизни и частностях мира и жизни, но мы говорим о глубинах и цельности и полноте их: с высот и при безбрежных горизонтах всегда неизбежно не замечают того, что частно, мелко, что находится вблизи и под ногами. Здесь в характере жизненной мудрости кроется разгадка того, что в философии и философах во все наиболее цветущие периоды никогда не угасал великий реформаторский дух и стремление к повышению и интенсификации культуры и человечности, о которых мечтал Фихте, полагая, что всякая философия и наука утрачивают весь свой смысл и значение, если они не служат, как высшей цели, этим целям и истинной жизни. Философия, завершаясь в проблеме смысла мира и жизни, никогда не остается мертвым, холодным фактом; она никогда не может остаться в сфере чистого знания, она логически и внутренне необходимо является вместе с тем живой, деятельной силой, переходящей в сферу влияния и действия; завершение системы обозначает момент соответствующего высвобождения этой силы: философски знать, понять и осмыслить — это значит открыть личности возможность не только знать, но и определенным образом действовать, хотя бы этим действием явилось самоубийство, завершающее учение пессимиста, как у Майнлендера. Философия поэтому всегда захватывает нас с непосредственно жизненной стороны и насыщает теплом или отталкивает своей личной и жизненной неприемлемостью для нас. Именно потому и оказывается возможным аргументировать в ней «за» и «против» указанием на удовлетворение или неудовлетворение интимнейших запросов человеческой души,— не только теоретического духа, но и воли и чувства и всей полноты личности. Философская правда есть всегда не просто объективная истина, но и субъективно приемлемое положение.

И это так понятно. Уже в науке принцип «знание ради знания» правдив только относительно; именно — он глубоко правдив, пока им отклоняются вмешательство посторонних житейских интересов

в работу научной мысли и попытки навязать ей цель со стороны, нарушить ее автономию. Но вместе с тем становится ясным, что наука и ученый не могут и, главное, не должны отрываться от жизни *. Тем более важно философу, трактующему саму жизнь в ее глубине и сердцевине, не терять направления на жизнь. Это и выражается в идее учительства, об этом говорит и суть дела, и голос жизни. Ученый прежде всего человек, понятие его входит в понятие человека, а не наоборот. Вечно сменяющиеся продукты философского творчества только потому не отталкивают нас от себя своими сменами и не приводят и не приведут к полному разочарованию, что они дышат не только теоретическим духом, но что в них скрыто или явно горит пламя мудрости и идеи учительства, дух глубокой жизненно действенной правды. Философия не может не учить, потому что она всегда — хочет этого философ или нет в своих сознательных крупных стремлениях, безразлично,— кульминирует в проблеме смысла. Оттого нам так тяжело в атмосфере философской мелочности — в те периоды философии, когда в философских частностях, в самодержавии и сепаратизме частей, как это происходит, например, с теорией познания в наше время, тонут живые философские запросы, когда философия во многом зарывается с головой, до самозабвения в раскопки археологического характера, безнадежные попытки оживления отживших и мумифицированных фигур или в философскую микроскопию.

Жизненно развернувшаяся философия неразрывно связана с идеей учительства и потому именно философия *обязывает* **, обязывает потому, что она, завершаясь, никогда не остается только знанием, а превращается вместе с тем в реальный фактор, в большей или меньшей мере предназначенный определять жизнь. Это не может быть иначе уже потому, что основным вопросом, волнующим человеческую мысль, является вопрос о взаимоотношении мира и человека, мирового начала, Бога и человека, составляющий корень вопроса о смысле жизни, это не вся философия, но это ее узловой пункт или ее завершение. Вскрыть философскую правду — значит звать к ней и отклонять все иное как ложное. Философии всегда присущ лично императивный характер, неотделимый от идеи учительства, продиктованной ее сутью как учения о смысле мира и жизни. Она по самому своему устремлению к живой полноте, к абсолюту не может не становиться императивной. В этом философия глубоко родственна религиозным учениям; в этом разгадка той близости, какая чувствовалась на протяжении всей истории философии между ней и богословием, что понятию Бога в ней отведена большая, часто центральная

---

* Ряд философов подчеркивает действенный характер науки. Напр., *С. Н. Булгаков* («Философия хозяйства», с. 184) говорит: «Научное знание действенно», «Научность есть только поза жизни, ее момент» (с. 392).

** Ср.: *Ильин* «Философия как духовное делание» (Русская мысль. 1915, III с. 120 и сл.). Автор глубоко правдиво подчеркивает в духе немецких идеалистов, особенно Фихте, совестный и действенный характер философского мышления.

роль. Идеально вскрытой философии должна быть действительно присуща великая жизненно очистительная сила, которую когда-то ей приписывали пифагорейцы.

В таком понимании философия обретает свою сферу, не только неоспоримую, но и необъятно ценную: это не только основоположения наук и изучение самой мысли и познания, но ее предмет живой мир и жизнь в их конечном смысле. В конце концов и ученый, завершая свою область, подымается в сферу целого и неизбежно встречается с этими вековечными вопросами. Философия в таком понимании не мертвые научные квадратики для похоронных распределений остатков живого, она не тупик, а выход по мосту проблемы смысла жизни на простор просветленной жизни. Таково ее царственное назначение *, она должна пытаться приоткрыть завесу над назначением мира и человека не только в познавательных, но и в действенных целях, а для этого необходима вся широта познания и понимание не только того, что должно быть, но и того, что есть **.

Основная задача философии//Сборник трудов профессоров и преподавателей государственного Иркутского университета. Отдел I. Науки гуманитарные. Иркутск, 1921. Вып. II. С. 47—55

---

* *Соловьев Вл.* «Критика отвлеченных начал». Сбор. соч. II. 183. Для него проблема смысла была также центральной. Ср. кн. *Трубецкой* «Мировоззрение Вл. Соловьева». I. 40.

** Г. Г. Шпет в своей интересной статье «Мудрость или разум» категорически высказался за второй член этой дилеммы, настаивая на философии как на чистом знании и видя в понимании философии как мудрости практический элемент, отклоняющий ее от подлинной задачи ее постижения сущего на скользкий путь неустойчивых императивов, где вопрос может решиться только для имярек, для данного лица, каждый раз особо. Но дилемма ли перед нами? Безусловно нет: научность не есть что-либо абсолютно отдельное от мудрости, а это есть только степень совершенства и устойчивости той самой мысли, которой преисполнена мудрость; ведь и мудрость рождается не только практическою жизнью, но и мыслью и рефлексией, на которой настаивает Г. Г. Шпет. Мы едва окажемся далеко от истины, если скажем: разум и мудрость это средство, хотя и не всеохватывающее, и итог, хотя и расширенный до вытекающих из него практических следствий, или это часть и целое. Г. Г. Шпет особенно подчеркивает, что вопросу о смысле жизни присущ «наш собственный, личный характер»; в этом он прав, но это не минус, а плюс такой философии. Вся история философии и непреходящее значение давно возникших и постоянно сменяющихся систем является живым свидетельством того, что иначе философию мыслить нельзя. Мое решение тесно связано с имяреком и не подойдет целиком другим, но оно дает основы, типы. При этом особенно важно помнить, как это подчеркивает Г. Г. Шпет (с. 67), человек всегда носит общество с собой, т. е. что он никогда не бывает один и что его решения никогда не бывают только личными, и, чем оно более философски-научно оправдано, тем шире диапазон его значения. В противовес Г. Г. Шпету мы надеемся дальше показать, что подлинная истина никогда не остается чисто теоретической. Даже если согласиться с Гуссерлем, то нет решительно никаких оснований утверждать, что сюда входят только начала теоретического знания; наоборот, полнота теоретической осведомленности совершенно необходимо переходит в практическую колею мысли,— в то, что называют в специфическом смысле мудростью. Дилемма мудрость или разум должна быть признана неправильной...

Н. А. Бердяев

ВОЛЯ К ЖИЗНИ И ВОЛЯ К КУЛЬТУРЕ[13]

(из книги «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы»)

1

В нашу эпоху нет более острой темы и для познания и для жизни, чем тема о культуре и цивилизации, о их различии и взаимоотношении. Это — тема об ожидающей нас судьбе. А ничто не волнует так человека, как судьба его. Исключительный успех книги Шпенглера о закате Европы объясняется тем, что он так остро поставил перед сознанием культурного человечества вопрос о его судьбе. На исторических перевалах, в эпохи кризисов и катастроф приходится серьезно задуматься над движением исторической судьбы народов и культур. Стрелка часов мировой истории показывает час роковой, час наступающих сумерек, когда пора зажигать огни и готовиться к ночи. Шпенглер признал цивилизацию роком всякой культуры. Цивилизация же кончается смертью. Тема эта не новая; она давно нам знакома. Тема эта особенно близка русской мысли, русской философии истории. Наиболее значительные русские мыслители давно уже познали различие между типом культуры и типом цивилизации и связали эту тему с взаимоотношением России и Европы. Все наше славянофильское сознание было проникнуто враждой не к европейской культуре, а к европейской цивилизации. Тезис, что «Запад гниет», и означал, что умирает великая европейская культура и торжествует европейская цивилизация, бездушная и безбожная. Хомяков, Достоевский и К. Леонтьев относились с настоящим энтузиазмом к великому прошлому Европы, к этой «стране святых чудес», к священным ее памятникам, к ее старым камням. Но старая Европа изменила своему прошлому, отреклась от него. Безрелигиозная мещанская цивилизация победила в ней старую священную культуру. Борьба России и Европы, Востока и Запада представлялась борьбой духа с бездушием, религиозной культуры с безрелигиозной цивилизацией. Хотели верить, что Россия не пойдет путем цивилизации, что у нее будет свой путь, своя судьба, что в России только и возможна еще культура на религиозной основе, подлинная духовная культура. В русском сознании очень остро ставилась эта тема.

Но чужда ли она сознанию западному, не возвышалась ли и сама европейская мысль до ее постановки; один ли Шпенглер подошел к ней? Явление Ницше связано с острым сознанием этой роковой для западной культуры темы. Тоска Ницше по трагической, дионисической культуре — есть тоска, возникающая в эпоху торжествующей цивилизации. Лучшие люди Запада ощущали эту смертельную тоску от торжества мамонизма в старой Европе, от смерти духовной культуры — священной и символической — в бездушной технической цивилизации. Все романтики Запада были людьми ранеными, почти смертельно, торжест-

вующей цивилизацией, столь чуждой их духу. Карлейль, с пророческой силой, восставал против угашающей дух цивилизации. Пламенное восстание Леона Блуа против «буржуа» в его гениальных исследованиях «буржуазной» мудрости — было восстанием против цивилизации. Все французские католики — символисты и романтики бежали в средневековье, на далекую духовную родину, чтобы спастись от смертельной тоски торжествующей цивилизации. Устремленность людей Запада к былым культурным эпохам или экзотическим культурам Востока означает восстание духа против окончательного перехода культуры в цивилизацию, но восстание слишком утонченного, упадочного, ослабленного духа. От надвигающегося небытия цивилизации люди поздней, закатной культуры бессильны перейти к подлинному бытию, бытию вечному, они спасаются бегством в мир далекого прошлого, которого нельзя уже вернуть к жизни, или чуждого им бытия застывших культурных миров Востока.

Так подрываются основы банальной теории прогресса, в силу которой верилось, что будущее всегда совершеннее прошедшего, что человечество восходит по прямой линии к высшим формам жизни. Культура не развивается бесконечно. Она несет в себе семя смерти. В ней заключены начала, которые неотвратимо влекут ее к цивилизации. Цивилизация же есть смерть духа культуры, есть явление совсем иного бытия или небытия. Но нужно осмыслить этот феномен, столь типичный для философии истории, для осмысления истории. Шпенглер ничего не дает для проникновения в смысл этого первофеномена истории.

2

Во всякой культуре, после расцвета, усложнения и утончения, начинается иссякание творческих сил, удаление и угашение духа, убыль духа. Меняется все направление культуры. Она направляется к практическому осуществлению могущества, к практической организации жизни в сторону все большего ее расширения по поверхности земли. Цветение «наук и искусств», углубленность и утонченность мысли, высшие подъемы художественного творчества, созерцание святых и гениев — все это перестает ощущаться как подлинная, реальная «жизнь», все это уже не вдохновляет. Рождается напряженная воля к самой «жизни», к практике «жизни», к могуществу «жизни», к наслаждению «жизнью», к господству над «жизнью». И эта, слишком напряженная воля к «жизни» губит культуру, несет за собой смерть культуры... Слишком хотят «жить», строить «жизнь», организовать «жизнь» в эпоху культурного заката. Эпоха культурного расцвета предполагает ограничение воли к «жизни», жертвенное преодоление жадности к жизни. Когда в массах человеческих слишком распространяется жадность к «жизни», тогда цель перестает полагаться в высшей духовной культуре, которая всегда аристократична, всегда в качествах, а не в количествах. Цель начинают полагать в самой «жизни», в ее практике, в ее силе и счастье. Куль-

тура перестает быть самоценной, и потому умирает воля к культуре. Нет более воли к гениальности, не рождаются более гении. Не хотят уже незаинтересованного созерцания, познания и творчества. Культура не может оставаться на высоте, она неизбежно должна спускаться вниз, должна падать. Она бессильна удержать свою высшую качественность. Начало количественное должно ее одолеть. Происходит социальная энтропия, рассеяние творческой энергии культуры. Культура срывается и падает, она не может вечно развиваться потому, что не осуществляет целей и задач, зародившихся в духе творцов ее.

Культура не есть осуществление новой жизни, нового бытия, она есть осуществление новых ценностей. Все достижения культуры символичны, а не реалистичны. Культура не есть осуществление, реализация истины жизни, добра жизни, красоты жизни, могущества жизни, божественности жизни. Она осуществляет лишь истину в познании, в философских и научных книгах; добро — в нравах, бытии и общественных установлениях; красоту — в книгах стихов и картинах, в статуях и архитектурных памятниках, в концертах и театральных представлениях; божественное — лишь в культе и религиозной символике. Творческий акт притягивается в культуре вниз и отяжелевает. Новая жизнь, высшее бытие дается лишь в подобиях, образах, символах. Творческий акт познания создает научную книгу; творческий художественный акт создает нравы и общественные учреждения; творческий религиозный акт создает культ, догматы и символический церковный строй, в котором дано лишь подобие небесной иерархии. Где же самая «жизнь»? Реальное преображение как будто бы не достигается в культуре. И динамическое движение внутри культуры с ее кристаллизованными формами неотвратимо влечет к выходу за пределы культуры, к «жизни», к практике, к силе. На этих путях совершается переход культуры к цивилизации.

Высший подъем и высшее цветение культуры мы видим в Германии конца XVIII и начала XIX века, когда Германия стала прославленной страной «поэтов и философов». Трудно встретить эпоху, в которой была бы осуществлена такая воля к гениальности. На протяжении нескольких десятилетий мир увидел Лессинга и Гердера, Гёте и Шиллера, Канта и Фихте, Гегеля и Шеллинга, Шлейермахера и Шопенгауэра, Новалиса и всех романтиков. Последующие эпохи с завистью будут вспоминать об этой великой эпохе. Виндельбанд, философ эпохи культурного заката, вспоминает об этом времени духовной цельности и духовной гениальности, как об утерянном рае. Но была ли подлинная высшая «жизнь» в эпоху Гёте и Канта, Гегеля и Новалиса? Все люди той замечательной эпохи свидетельствуют, что тогда в Германии «жизнь» была бедной, мещанской, сдавленной. Германское государство было слабым, жалким, раздробленным на мелкие части, ни в чем и нигде не было осуществлено могущество «жизни», культурное цветение было лишь на самых вершинах германского народа, который пребывал в довольно низком состоянии.

А эпоха Ренессанса, эпоха небывалого творческого подъема,— была ли в ней действительно высшая, подлинная «жизнь»? Пусть романтик Ницше, окруженный ненавистной ему цивилизацией, влюбленно влечется к эпохе Ренессанса, как к подлинной, могущественной «жизни» — этой «жизни» там не было; «жизнь» там была ужасной, злой жизнью, в ней никогда не была осуществлена красота в земном ее совершенстве. Жизнь Леонардо и Микеланджело была сплошной трагедией и мукой. И так всегда, всегда бывало. Культура всегда бывала великой неудачей жизни. Существует как бы противоположность между культурой и «жизнью». Цивилизация пытается осуществлять «жизнь». Она создает могущественное германское государство, могущественный капитализм и связанный с ним социализм; она осуществляет волю к мировому могуществу и мировой организации. Но в этой могущественной Германии, империалистической и социалистической, не будет уже Гёте, не будет великих германских идеалистов, не будет великих романтиков, не будет великой философии и великого искусства — все станет в ней техническим, технической будет и философская мысль (в гносеологических течениях). Метод завоевания во всем возобладает над интуитивно-целостным проникновением в бытие. Невозможен уже Шекспир и Байрон в могущественной цивилизации Британской империи. В Италии, где создан раздавивший Рим памятник Виктора Эммануила, в Италии социалистического движения, невозможен уже Данте и Микеланджело. В этом — трагедия культуры и трагедия цивилизации.

3

Во всякой культуре, на известной ступени ее развития, начинают обнаруживаться начала, которые подрывают духовные основы культуры. Культура связана с культом, она из религиозного культа развивается, она есть результат дифференциации культа, разворачивания его содержания в разные стороны. Философская мысль, научное познание, архитектура, живопись, скульптура, музыка, поэзия, мораль — все заключено органически целостно в церковном культе, в форме еще не развернутой и не дифференцированной. Древнейшая из культур — культура Египта, началась в храме, и первыми ее творцами были жрецы. Культура связана с культом предков, с преданием и традицией. Она полна священной символики, в ней даны знаки и подобия иной, духовной действительности. Всякая культура (даже материальная культура) есть культура духа; всякая культура имеет духовную основу — она есть продукт творческой работы духа над природными стихиями. Но в самой культуре обнаруживается тенденция к разложению своих религиозных и духовных основ, к низвержению своей символики. И культура античная и культура западноевропейская переходит чрез процесс «просвещения», которое порывает с религиозными истинами культуры и разлагает символику культуры. В этом обнаруживается роковая диалектика культуры.

Культуре свойственно, на известной стадии своего пути, как бы сомневаться в своих основах и разлагать эти основы. Она сама готовит себе гибель, отделяясь от своих жизненных истоков. Культура духовно истощает себя, рассеивает свою энергию. Из стадии «органической» она переходит в стадию «критическую».

Чтобы понять судьбу культуры, нужно рассматривать ее динамически и проникнуть в ее роковую диалектику. Культура есть живой процесс, живая судьба народов. И вот обнаруживается, что культура не может удержаться на той серединной высоте, которой она достигнет в период своего цветения, ее устойчивость не вечна. Во всяком сложившемся историческом типе культуры обнаруживается срыв, спуск, неотвратимый переход в такое состояние, которое не может уже быть наименовано «культурой». Внутри культуры обнаруживается слишком большая воля к новой «жизни», к власти и мощи, к практике, к счастью и наслаждению. Воля к могуществу, во что бы то ни стало, есть цивилизаторская тенденция в культуре. Культура бескорыстна в своих высших достижениях, цивилизация же всегда заинтересована. Когда «просвещенный» разум сметает духовные препятствия для использования «жизни» и наслаждения «жизнью», когда воля к могуществу и организованному овладению жизнью достигает высшего напряжения, тогда кончается культура и начинается цивилизация. Цивилизация есть переход от культуры, от созерцания, от творчества ценностей к самой «жизни», искание «жизни», отдание себя ее стремительному потоку, организация «жизни», упоение силой жизни. В культуре обнаруживается практически утилитарный, «реалистический», т. е. цивилизаторский, уклон. Большая философия и большое искусство, как и религиозная символика, не нужны более, не представляются «жизнью». Происходит изобличение того, что представлялось высшим в культуре, верховным ее достижением. Разнообразными путями вскрывают не священный и не символический характер культуры. Перед судом реальнейшей «жизни» в эпоху цивилизации духовная культура признается иллюзией, самообманом еще неосвобожденного, зависимого сознания, призрачным плодом социальной неорганизованности. Организованная техника жизни должна окончательно освободить человечество от иллюзии и обманов культуры; она должна создать вполне «реальную» цивилизацию. Духовные иллюзии культуры поражены были неорганизованностью жизни, слабостью ее техники. Эти духовные иллюзии исчезают, преодолеваются, когда цивилизация овладевает техникой и организует жизнь. Экономический материализм — очень характерная и типичная философия эпохи цивилизации. Это учение выдает тайну цивилизации, обнаруживает внутренний ее пафос. Не экономический материализм выдумал господство экономизма, не учение это виновно в принижении духовной жизни. В самой действительности обнаружилось господство экономизма, в ней вся духовная культура превратилась в «надстройку», и разложились все духовные реальности раньше, чем экономический материализм отразил

это в своем учении. Сама идеология экономического материализма имеет лишь рефлекторный характер по отношению к действительности. Это — характерная идеология эпохи цивилизации, наиболее радикальная идеология этой цивилизации. В цивилизации неизбежно господствует экономизм; цивилизация по природе своей технична, в цивилизации всякая идеология, всякая духовная культура есть лишь надстройка, иллюзия, не реальность. Призрачный характер всякой идеологии и всякой духовности изобличен. Цивилизация переходит к «жизни», к организации могущества, к технике, как подлинному осуществлению этой «жизни». Цивилизация, в противоположность культуре, не религиозна уже по своей основе, в ней побеждает разум «просвещения», но разум этот уже не отвлеченный, а прагматический разум. Цивилизация, в противоположность культуре, не символична, не иерархична, не органична. Она — реалистична, демократична, механична. Она хочет не символических, а «реалистических» достижений жизни, хочет самой реальной жизни, а не подобий и знаков, не символов иных миров. В цивилизации, и в капитализме, как и в социализме, коллективный труд вытесняет индивидуальное творчество. Цивилизация обезличивает. Освобождение личности, которое как будто бы цивилизация должна нести с собой, смертельно для личной оригинальности. Личное начало раскрывалось лишь в культуре. Воля к мощи «жизни» уничтожает личность. Таков парадокс истории.

4

Переход культуры в цивилизацию связан с радикальным изменением отношения человека к природе. Все социальные перемены в судьбе человечества связаны ведь с новым отношением человека к природе. Экономический материализм подметил эту истину в форме доступной сознанию цивилизации. Эра цивилизации началась с победного вхождения машин в человеческую жизнь. Жизнь перестает быть органической, теряет связь с ритмом природы. Между человеком и природой становится искусственная среда орудий, которыми он пытается подчинять себе природу. В этом обнаруживается воля к власти, к реальному использованию жизни в противоположность аскетическому сознанию средневековья. От резиньяции и созерцания человек переходит к овладению природой, к организации жизни, к повышению силы жизни. Это не приближает человека к природе, к внутренней ее жизни, к ее душе. Человек окончательно удаляется от природы в процессе технического овладения природой и организованного властвования над ее силами. Организованность убивает органичность. Жизнь делается все более и более технической. Машина налагает печать своего образа на дух человека, на все стороны его деятельности. Цивилизация имеет не природную и не духовную основу, а машинную основу. Она прежде всего технична, в ней торжествует техника над духом, над организмом. В цивилизации само мышление становится техническим, всякое творчество и всякое

искусство приобретает все более и более технический характер. Футуристическое искусство так же характерно для цивилизации, как символическое искусство — для культуры. Господство гносеологизма, методологизма или прагматизма также характерно для цивилизации. Самая идея «научной» философии порождена цивилизаторской волей к могуществу, желанием приобрести метод, дающий силу. В цивилизации побеждает начало специализации, в ней нет духовной цельности культуры. Все делается специалистами, от всех требуется специальность.

Машина и техника порождены еще умственным движением культуры, великими ее открытиями. Но эти плоды культуры подрывают ее органические основы, умерщвляют ее дух. Культура обездушивается и переходит в цивилизацию. Дух идет на убыль. Качества заменяются количеством. Человечество духовное падает в своем утверждении воли к «жизни», к мощи, к организации, к счастью, ибо без аскезы и резиньяции не может быть высшей духовной жизни. Такова трагедия исторических судеб, таков рок. Познание, наука превращаются в средство для осуществления воли к могуществу и счастью, в исключительное средство для торжества техники жизни, для наслаждения процессом жизни. Искусство превращается в средство для той же техники жизни, в украшение организации жизни. Вся красота культуры, связанная с храмами, дворцами и усадьбами, переходит в музеи, наполняемые лишь трупами красоты. Цивилизация — музейна, в этом единственная связь ее с прошлым. Начинается культ жизни вне ее смысла. Ничто уже не представляется самоценным. Ни одно мгновение жизни, ни одно переживание жизни не имеет глубины, не приобщено к вечности. Всякое мгновение, всякое переживание есть лишь средство для ускоряющихся жизненных процессов, устремленных к дурной бесконечности, обращено к всепожирающему вампиру грядущего, грядущей мощи и грядущего счастья. В быстром, все ускоряющемся темпе цивилизации нет прошлого и нет настоящего, нет выхода к вечности, есть лишь будущее. Цивилизация — футуристична. Культура же пыталась созерцать вечность. Это ускорение, эта исключительная устремленность к будущему созданы машиной и техникой. Жизнь организма более медлительна, темп не столь стремительный. В цивилизации жизнь выбрасывается изнутри вовне, переходит на поверхность. Цивилизация эксцентрична. Цивилизация есть подмена целей жизни средствами жизни, орудиями жизни. Цели жизни меркнут, закрываются. Сознание людей цивилизации направлено исключительно на средства жизни, на технику жизни. Цели жизни представляются иллюзорными, средства признаются реальными. Техника, организация, производственный процесс — реальны. Духовная культура не реальна. Культура есть лишь средство для техники жизни. Соотношение между целями и средствами жизни перемешивается и извращается. Все для «жизни», для ее нарастающей мощи, для ее организации, для наслаждения жизнью. Но для чего сама «жизнь»? имеет ли она цель и смысл? На этих

путях умирает душа культуры, гаснет смысл ее. Машина получила магическую власть над человеком, она окутала его магическими токами. Но бессильно романтическое отрицание машины, простое отвержение цивилизации, как момент человеческой судьбы, как опыт, умудряющий дух. Невозможна простая реставрация культуры. Культура в эпоху цивилизации всегда романтична, всегда обращена к былым религиозно-органическим эпохам. Это — закон. Классический стиль культуры невозможен среди цивилизации. И все лучшие люди культуры в XIX веке были романтиками. Но реальный путь преодоления культуры лишь один — путь религиозного преображения.

5

Цивилизация — «буржуазна» по своей природе в глубочайшем, духовном смысле слова. «Буржуазность» и есть цивилизованное царство мира сего, цивилизаторская воля к организованному могуществу и наслаждению жизнью. Дух цивилизации — мещанский дух, он внедряется, прикрепляется к тленным и переходящим вещам; он не любит вечности. «Буржуазность» и есть рабство у тлена, ненависть к вечному. Цивилизация Европы и Америки, самая совершенная цивилизация в мире, создала индустриально-капиталистическую систему. Эта индустриально-капиталистическая система не была только могущественным экономическим развитием, она была и явлением духовным, явлением истребления духовности. Индустриальный капитализм цивилизации был истребителем духа вечности, истребителем святынь. Капиталистическая цивилизация новейших времен убивала Бога, она была самой безбожной цивилизацией. Ответственность за преступление богоубийства лежит на ней, а не на революционном социализме, который лишь усвоил себе дух «буржуазной» цивилизации и принял отрицательное ее наследие. Правда, индустриально-капиталистическая цивилизация не совсем отвергла религию: она готова была признать прагматическую полезность и нужность религии. В культуре религия была символической, в цивилизации религия стала прагматической. И религия может оказаться полезной и действенной для организации жизни, для нарастания мощи жизни. Цивилизация вообще ведь прагматична. Не случайно прагматизм так популярен в классической стране цивилизации — в Америке. Социализм отверг этот прагматизм религии; он прагматически защищает атеизм как более полезный для развития жизненного могущества и жизненного наслаждения больших масс человечества. Но прагматически-утилитарное отношение к религии в мире капиталистическом было уже настоящим источником безбожия и духовной опустошенности. Бог, полезный и действенно-нужный для успехов цивилизации, для индустриально-капиталистического развития не может быть истинным Богом. Его легко разоблачить. Социализм отрицательно прав. Бог религиозных откровений, Бог символической культуры давно уже ушел из капиталистической цивилизации, и она ушла от него. Индуст-

риально-капиталистическая цивилизация далеко ушла от всего онтологического, она антионтологична, она механична, она создает лишь царство фикций. Механичность, техничность и машинность этой цивилизации противоположна органичности, космичности и духовности всякого бытия. Не хозяйство, не экономика механичны и фиктивны, хозяйство имеет подлинно бытийственные, божественные основы, и есть у человека долг хозяйствования, императив экономического развития. Но отрыв хозяйства от духа, возведение экономики в верховный принцип жизни, придание всей жизни вместо органического характер технический превращает хозяйство и экономику в фиктивное, механическое царство. Похоть, лежащая в основе капиталистической цивилизации, создает механически фиктивное царство. Индустриально-капиталистическая система цивилизации разрушает духовные основы хозяйства и этим готовит себе гибель. Труд перестает быть духовно осмысленным и духовно оправданным и восстает против всей системы. Капиталистическая цивилизация находит себе заслуженную кару в социализме. Но социализм также продолжает дело цивилизации, он есть другой образ той же «буржуазной» цивилизации, он пытается дальше развивать цивилизацию, не внося в нее нового духа. Индустриализм цивилизации, порождающей фикции и призраки, неизбежно подрывает духовную дисциплину и духовную мотивизацию труда и этим готовит себе крах.

Цивилизация бессильна осуществить свою мечту о бесконечно возрастающем мировом могуществе. Вавилонская башня не будет достроена. В мировой войне мы видим уже падение европейской цивилизации, крушение индустриальной системы, изобличение фикций, которыми жил «буржуазный» мир. Такова трагическая диалектика исторической судьбы. Ее имеет культура, ее имеет и цивилизация. Ничего нельзя понять статически, все должно быть понято динамически. И лишь тогда обнаруживается, как все в исторической судьбе имеет тенденцию переходить в свою противоположность, как все чревато внутренними противоречиями и несет в себе семя гибели. Империализм — техническое порождение цивилизации. Империализм не есть культура. Он есть оголенная воля к мировому могуществу, к мировой организации жизни. Он связан с индустриально-капиталистической системой, он техничен по своей природе. Таков «буржуазный» империализм XIX и XX века, империализм английский и германский. Но его нужно отличать от священного империализма былых времен, от священной Римской империи, от священной Византийской империи, которые символичны и принадлежат культуре, а не цивилизации. В империализме видна непреодолимая диалектика исторической судьбы. В империалистической воле к мировому могуществу разлагаются и распыляются исторические тела национальных государств, принадлежащих эпохе культуры. Британская империя есть конец Англии как национального государства. Но в пожирающей империалистической воле есть семя смерти. Империализм

в безудержном своем развитии подрывает свои основы и готовит себе переход в социализм, который также одержим волей к мировому могуществу и мировой организации жизни, который означает лишь дальнейшую ступень цивилизации, явление нового ее образа. Но и империализм и социализм, столь родственные по духу, означают глубокий кризис культуры. В индустриально-капиталистическую эпоху саморазлагающегося империализма и возникающего социализма торжествует цивилизация, но культура склоняется к закату. Это не значит, что культура умирает. В более глубоком смысле — культура вечна. Античная культура пала и как бы умерла. Но она продолжает жить в нас как глубокое наслоение нашего существа. В эпоху цивилизации культура продолжает жить в качествах, а не количествах, она уходит в глубину. В цивилизации начинают обнаруживаться процессы варваризации, огрубения, утраты совершенных форм, выработанных культурой. Эта варваризация может принимать разные формы. После эллинской культуры, после римской мировой цивилизации началась эпоха варварского раннего средневековья. Это было варварство, связанное с природными стихиями, варварство от прилива новых человеческих масс с свежей кровью, принесших с собой запах северных лесов. Не таково варварство, которое может возникнуть на вершине европейской и мировой цивилизации. Это будет варварство от самой цивилизации, варварство с запахом машин, а не лесов, варварство, заложенное в самой технике цивилизации. Такова диалектика самой цивилизации. В цивилизации иссякает духовная энергия, угашается дух — источник культуры. Тогда начинается господство над человеческими душами не природных сил, сил варварских в благородном смысле этого слова, а магического царства машинности и механичности, подменяющей подлинное бытие. Цивилизация родилась из воли человека к реальной «жизни», к реальному могуществу, к реальному счастью в противоположность символическому и созерцательному характеру культуры. Таков один из путей, ведущих от культуры к «жизни», к преображению жизни, путь технического преображения жизни. Человек должен был пойти этим путем и раскрыть до конца все технические силы. Но на пути этом не достигнется подлинное бытие, на пути этом погибает образ человека.

6

Внутри культуры может возгореться и иная воля к «жизни», к преображению «жизни». Цивилизация не есть единственный путь перехода от культуры, с ее трагической противоположностью «жизни», к преображению самой «жизни». Есть еще путь религиозного преображения жизни, путь достижения подлинного бытия. В исторической судьбе человечества можно установить четыре эпохи, четыре состояния: варварство, культура, цивилизация и религиозное преображение. Эти четыре состояния нельзя брать исключительно во временной последовательности; они могут сосуществовать, это — разные направленности человеческого

духа. Но одно из этих состояний, в ту или иную эпоху, преобладает. В эллинистическую эпоху, в эпоху господства римской мировой цивилизации, должна была родиться из глубины воля к религиозному преображению. И тогда в мир явилось христианство. Оно явилось в мир прежде всего как преображение жизни, оно окружено было чудом и совершало чудеса. Воля к чуду всегда связана с волей к реальному преображению жизни. Но, в исторической судьбе своей, христианство прошло через варварство, через культуру и через цивилизацию. Не во все периоды своей исторической судьбы христианство было религиозным преображением. В культуре христианство было по преимуществу символично, оно давало лишь подобия, знаки и образы преображения жизни; в цивилизации оно стало по преимуществу прагматичным, превратилось в средство для возрастания процессов жизни, в технику духовной дисциплины. Но воля к чуду ослабела и начала совсем угасать на вершине цивилизации. Христиане эпохи цивилизации продолжают еще исповедовать тепло-прохладную веру в былые чудеса, но чудес более не ждут, не имеют верующей воли к чуду преображения жизни. Но эта верующая воля в чудо преображения жизни, не механико-технического преображения, а органически-духовного, должна явиться и определить иной путь от угасающей культуры к самой «жизни», чем тот, который испробован цивилизацией. Религия не может быть частью жизни, загнанной в далекий угол. Она должна достигать того онтологически-реального преображения жизни, которое, лишь символически, достигает культура и лишь технически достигает цивилизация. Но нам предстоит еще, быть может, пройти через период воздушной цивилизации.

Россия была страной загадочной, непонятой еще в судьбе своей, страной, в которой таилась страстная мечта о религиозном преображении жизни. Воля к культуре всегда у нас захлестывалась волей к «жизни», и эта воля имела две направленности, которые нередко смешивались,— направленность к социальному преображению жизни в цивилизации и направленность к религиозному преображению жизни, к явлению чуда в судьбе человеческого общества, в судьбе народа. Мы начали переживать кризис культуры, не изведав до конца самой культуры. У русских всегда было недовольство культурой, нежелание создавать серединную культуру, удерживаться на серединной культуре. Пушкин и александровская эпоха — вот где вершина русской культуры. Уже великая русская литература и русская мысль XIX века не были культурой; они устремлены к «жизни», к религиозному преображению. Таков Гоголь, Толстой, Достоевский, таков В. Соловьев, К. Леонтьев, Н. Федоров, таковы новейшие религиозно-философские течения. Предания культуры у нас всегда были слишком слабы. Цивилизацию мы создаем безобразную. Варварская стихия всегда была слишком сильна. Воля же наша к религиозному преображению была поражена какой-то болезненной мечтательностью. Но русскому сознанию дано понять кризис культуры

и трагедию исторической судьбы более остро и углубленно, чем более благополучным людям Запада. В душе русского народа, быть может, сохранилась бо́льшая способность обнаруживать волю к чуду религиозного преображения жизни. Мы нуждаемся в культуре, как и все народы мира, и нам придется пройти путь цивилизации. Но мы никогда не будем так скованы символикой культуры и прагматизмом цивилизации, как народы Запада. Воля русского народа нуждается в очищении и укреплении, и народ наш должен пройти через великое покаяние. Только тогда воля его к преображению жизни даст ему право определить свое призвание в мире.

Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. 2-е изд. Париж, 1969. С. 249—269

Г. Г. Шпет

ИСТОРИЗМ И НОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

(из книги «Очерк развития русской философии»)

Я действительно сторонник философии как знания, а не как морали, не как проповеди, не как мировоззрения. Я полагаю, что философия как знание есть высшая историческая и диалектическая ступень философии, но этим не отрицаю, а, напротив, утверждаю наличность предварительной истории, в течение которой философия с т а н о в и т с я в знание. По моему убеждению, русская философия как раз к этой стадии развития начала подходить. Никак не противоречием, а именно внутреннею необходимостью для меня самого казалось подвести перед этим моментом зрелости итоги предшествующего развития. Философия приобретает национальный характер не в ответах — научный ответ, действительно, для всех народов и языков один,— а в самой постановке вопросов, в подборе их, в частных модификациях. Интерес и отношение к той или иной проблеме, к той или иной стороне в ней носят местный, народный, временный характер, а никак не идеальные форма и содержание проблем. Только в таком смысле можно говорить о национальной науке, иначе, т. е. самое решение научных вопросов — все равно, философских, математических или кристаллографических — по национальным вкусам, склонностям и настроениям ничего именно научного в себе не сохраняло бы.

Мое действительное затруднение состояло в том, что, глядя, таким образом, с конца на все развитие нашей философии, я этот конец и должен был делать критерием. Самое право пользоваться таким критерием для меня бесспорно. Только весьма поверхностный взгляд, искаженный к тому же своеобразным пониманием идеи «прогресса», мог бы признать это за «антиисторичность». Говорить о прогрессе в сфере идей нужно с большою опаскою, и нужно большое остроумие, чтобы говорящему при этом не подор-

вать своей репутации просто неглупого и здравомыслящего человека. Прогресс философских идей от Платона, Декарта, Гегеля и до современных профессоров философии есть тема весьма колючая...

Дело не в праве, а в результатах, получающихся вследствие применения указанного критерия. Некоторые мои оценки могут показаться слишком суровыми, неисторическими, отвлеченными. Относительно «суровости» я хотел бы, чтобы читатель принимал во внимание ц е л о е моего изложения, а не частности и отдельные явления. В связи с этим я просил бы читателей, а в особенности критиков, и вообще не торопиться с решительными и общими заключениями о моей работе: перед ними пока только Первая часть, а что я скажу о русской философии дальше, того они не знают. Пока еще слово за мною.

Что касается историчности или неисторичности моих суждений, то тут вопрос сложнее и более спорен. Историчность или неисторичность определяется не характером оценок и не изображением фактов, а введением их в должный «контекст», установлением и выбором этого контекста. Здесь самый простой, хотя методологически еще не оправданный, путь есть путь о б ъ я с н е н и я. И едва ли в этом смысле можно найти что-нибудь удобнее марксизма. Я хотел бы быть марксистом... Но я всяких объяснений избегал, зато от интерпретации, от усилия «дать понять» не хотелось отказываться. Ближайшим контекстом в таком случае для моей темы было бы развитие у нас просвещения и науки вообще. Но и здесь я свою задачу сузил и сгустил, чем, не знаю, достиг ли нужной ясности. Мне не хотелось входить в эмпирию культурно-бытовой среды истории, хотелось оставаться в сфере философского и философско-исторического освещения нашей культуры. Насколько я преодолел возникшие с такою постановкою вопроса затруднения, судить мне еще трудно. Мне мысль ясна, но в изложении своем темноты я различаю, тем более что, как теперь я убеждаюсь, основная моя идея развития и смены интеллигенции, не будучи конечной инстанцией, может вызвать у читателя потребность в новых и более детальных разъяснениях.

Другое из упомянутых замечаний было сделано в форме утверждения: я, мол, не так писал бы историю русской философии, если бы писал ее до революции. Натурально! Может быть, даже вовсе не писал бы ее! Но раз пишу, то более чем странно было бы, если бы вокруг меня кипела и грохотала революция, а я бы этого не видел, не слышал и не хотел понять. Не знаю, удалось ли бы, делая соответствующий «вид», обмануть других, себя самого обманывать было бы нелепо. Но где же пресловутая научная объективность, если видимое и слышимое определяет собою умонаправление и самое работу? Если бы я только смотрел, импульсивно, самозащитно реагировал на видимое и перенес бы это свое «душевное состояние» в самое содержание книги, я субъективному моменту поддался бы. Но когда я, пытаясь отойти на расстояние, смотреть на историческое окружающее как на объек-

тивную действительность, в свете этой последней представляю себе ее как объективный фактор, я методологически поступаю правильно. Если мне все-таки не удается уйти от субъективности, это — мой личный промах, но не доказательство неправомерности метода.

Революция наша есть не только каузальное следствие и результат, но также осуществление замысла. Этот замысел выносила, лелеяла, себя сама на нем воспитывала наша интеллигенция девятнадцатого века. Революция осуществляется не во всем, как, может быть, мечталось и хотелось этой интеллигенции, но что же это означает: недействительность революции или недействительность интеллигентского идеала и, следовательно, самой интеллигенции, насколько она жила этим идеалом? Я склонен думать последнее. Оттого отход и отказ значительной части интеллигенции от революции есть закат и гибель этой интеллигенции. Другая часть той же интеллигенции, в революцию воплотившаяся, также перестала быть интеллигенцией, но по основаниям другим: из «интеллигенции» она превратилась в «акцию» и в «агента». Интеллигенции, таким образом, нет, а революция есть. Я могу игнорировать мнения, традицию, но не могу, как объективную действительность, игнорировать революцию, раз заходит речь о философско-культурном контексте развития идей наших.

Как революция сама по себе есть антитезис, преддверие синтеза, так закат, о котором я говорю, есть завет нового восхода. Это — уже дело субъективной веры и желания предвидеть в этом восходе не восстановление, не реставрацию, а Возрождение, как реальное новое бытие, в строгом смысле исторической категории Ренессанса. Нет в реальности прежней интеллигенции нашей, но с т а н о в и т с я теперь новая, нет старой России, но возникает новая! Отдельные представители прежней интеллигенции могут, переродившись, войти в новую, но не они определят ее реальность, они должны будут только принять последнюю. Преждевременно говорить о том, какова будет идеология новой интеллигенции, существенно, что она не будет прежнею, существенно, что она будет принципиально новою. Иначе — не было ничего более неудачного, чем наша революция.

Я бы обнаружил ту самую импульсивность, о которой упоминал выше, если бы, говоря и думая о революции, имел в виду ее политическую и социальную стороны. Пусть именно эти стороны в нашем быту ощущаются сильнее и больнее всего, но в свете философско-культурном это — только смена форм и перемена лиц. Другое дело революция в порядке идейном, культурном, духовном, революция «сознания». Это уже не одни формы и лица, это — действительно новые меха, действительно новое вино, действительно новые «личности», с душами наизнанку вывороченными. Все мироощущение, жизнепонимание, вся «идеология» должны быть принципиально новыми.

Насколько все это верно, настолько ясно, что революция — итог, который также может быть критерием и завершением, в свете

которого вполне допустимо рассмотрение любого, в том числе и идейного, материала нашей истории. В философско-культурной перспективе, которая таким образом раскрывается, располагается контекст, о котором я говорил, и методологически это есть не сужение горизонта, а только его определение.

Действительное затруднение, которое тут возникало передо мною, возникало, скорее всего, из того, что сама революция еще не кончилась, и мой «итог» может оказаться шатким, ибо известно, сколько уже высказано ложных оценок и сколько создано преждевременных выводов из-за того, что новый этап принимался за конец и иллюзорные ожидания за действительный расчет. На это я мог бы сказать то, что подвожу итог отнюдь не революции, а предреволюции. Конечно, в самой революции есть факты и события, которые могут повлиять и на отношение к прежнему. Эти события еще не все изжиты, и невозможно даже предвидеть, в каком нечаянном образе они еще предстанут. Так, в порядке духовной идеологии не может не вызвать переоценки, поскольку процесс рассматривается именно в свете конца, недавний факт образования «живой церкви». А кто мог бы его учесть всего несколько месяцев тому назад? Сколько прежних, не вовсе отмерших, учений и теорий выглядят теперь в новом свете! Для них этот «факт» едва ли не самое крупное событие революции. Я тоже думаю, что это событие может иметь крупное значение, настолько крупное, что его следовало бы стараться понять и обнять в еще более широком захвате, чем русская только культура. Это — факт, который не может не иметь значения для всей угасшей и истлевающей христианской культуры. Но именно эта необходимость еще большего расширения кругозора заставляла меня быть более осторожным и не заглядывать так далеко. Здесь я останавливался точно так же, как перед прогнозами идеологии будущей интеллигенции. И опять возможные прегрешения — мои личные прегрешения, а не дефекты метода. Они так же легко могут быть корригированы читателем, как и мною, если бы мне понадобилось вернуться к этой работе с целью исправления ее.

В целом, если моя вера в русский Ренессанс, в новую, здоровую народную интеллигенцию, в новую, если угодно, аристократию, аристократию таланта, имеет основание и если этот Ренессанс принесет с собою и новую философию, в той стадии развития, которую я считаю высшею, то наша революция в философско-культурном аспекте «сознания» должна побуждать к настроениям оптимистическим. И такой оптимизм, в моих глазах, есть здоровый оптимизм.

Очерк развития русской философии. Пг., 1922. Ч. 1. С. VIII—XIII

Б. В. Яковенко

МОЩЬ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЧЕСКОЕ САМОУТВЕРЖДЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Велика философская мысль и превозмогает!
С древних пор и на протяжении чередующихся столетий живет она в непрестанном усилии опознать и выявить Сущее: каждое сущее и все сущее. Постепенным множеством постижений, концепций и систем раскрывается в совершении времен и самоутверждается в ходе истории. И многозначительно, разительно, глубоко ценностно умственное зрелище этого ее самоутверждения.

Прежде всего, для непредвзятого, искреннего с собою самим и с Сущим зрителя тут обнаруживается единственное в своем роде упорство познавательного устремления, исключительное постоянство и настойчивость, подлинно титаническое усилие мысли. Столько, казалось бы, было неудач, срывов и поражений; и вместе с тем, за самыми редкими исключениями, ни тени отчаяния или разочарования! Напротив того, по-прежнему, и все снова и снова, обнаруживается самое серьезное и неотступное, неустанное, уверенное старание проникнуть в Сущее, объять его и раскрыть: каждое сущее и все сущее.

Историческое бытие философской мысли представляет собою воистину небывалую картину непобедимого умственного мужества, неистощимой умственной отваги, неисчерпаемой духовной энергии и служит одним из самых повелительных, поучительных и заразительных примеров духовного и нравственного самоутверждения вообще; пожалуй даже самым чистым, возвышенным, бескорыстным, а потому и самым духовным и нравственным его примером. И такого впечатления не в состоянии изменить (или хотя бы ослабить только его решительность и безусловность) сама кажущаяся внешняя несогласованность, противоречивость, хаотичность исторического обнаружения философской мысли. Ибо чуткий и честный философский созерцатель тотчас же под такою внешностью открывает ее неустанный единый и существенный упор и фронт: опознать каждое сущее и все сущее; опознать его вне каких бы то ни было наносных схем, противоречий и разногласий; опознать его так, как оно есть.

Именно поэтому-то исторически наличное многообразие философских проявлений не только не дезориентирует, не истощает и не расточает бесплодно и хаотически философскую мысль, а, наоборот, обогащает ее, расширяет, ободряет, умножает ее силы. Через него ведь философская мысль мало-помалу испробует все новые и новые проблемы, или, вернее, испытывает все новые и новые постановки и формулировки одних и тех же вековечных проблем; и не только их постановки и формулировки, но и их все новые и новые решения, а равно и все новые и новые методы этих решений. Шествие философской мысли по векам своего исторического

существования есть не только via crucis *, т. е. путь мучительного самоиспытания и самотерзания, но и путь саморасширения, самопополнения, саморазвития и самораскрытия. Чтобы убедиться в этом, стоит только припомнить примитивно-узкие рамки греческого натуралистического мировосприятия и миропонимания в категории чувственной вещи и сопоставить с этим относительно необъятную широту хотя бы Лейбницева натурализма, утонченно-оспиритуализованного через понятие бесконечно малого (дифференциала) до сложной монадологической системы. И насколько, далее, шире, богаче, утонченнее и живее кругозор гегелевского спекулятивного диалектизма по сравнению с гораздо более неподвижным, схематическим, отвлеченным монадологизмом Лейбница! И не раздвинулись ли мощно вновь и вширь и вдаль горизонты философской мысли благодаря последнему так наз. гносеологическому периоду философствования, так что самая гегелевская спекулятивная диалектика кажется уже прокрустовым ложем, в которое более не способен вместиться с тех пор разросшийся, обогатившийся и утончившийся философский опыт?

Мало того! Философская мысль не только саморасширяется, обогащается и растет в процессе испробования все новых и новых подходов, концепций и систем, но она — что особенно существенно — и самоуглубляется также, а самоуглубляясь, самоосвобождается, закаляется, усиливается, побеждает. Ее путь, по существу своему, есть путь преодоления предрассудков, путь самокритики, самоочищения. В ее поступательном ходе особенно многозначительны и плодотворны всегда бывали моменты обостренного самосознания, которыми властно обозначался всякий раз могучий и глубокий сдвиг в философствовании. Таковы: вся «майевтика» Сократа, все «сомнение» Декарта, вся «критика» Канта, весь «гносеологизм» только что изжитой эпохи. Ведь исключительно на сократовском самопознании выросли Платон, Аристотель и Плотин. Ведь на Декарте встали и утвердились Спиноза с Лейбницем. Ведь на почве Канта только и смогли зародиться, сложиться и развернуться системы Фихте и Гегеля! И ныне, после столь длительного периода гносеологической «гигиены» уже совершенно явственны признаки намечающегося нового метафизического строительства, свободного не только от космического натурализма древнегреческих мыслителей и спиритуалистического натурализма последекартовской эпохи, но и от гносеологического субъективизма (консциентизма) и формалистического диалектизма всего послекантовского периода. Всякий раз тут философская мысль делала радикальный, существенный шаг в деле более проникновенного постижения сущего, как такового: каждого сущего и всего сущего. В спекулятивно-диалектическом круговороте Гегеля оно было раскрыто свободнее, конкретнее, существеннее и сущностнее, чем в какой бы то ни было философской системе или концепции, начиная от Фалеса (или еще ранее) и до Канта. И после грандиоз-

* мучительный путь. *Ред.*

ного гносеологического опыта последнего пятидесятилетия (и в особенности после сокрушительной критики познания и бытия у Брадли; настойчивой борьбы против психологизма и других форм субъективизма у Гуссерля; тонких, скрупулезных и долготерпеливых стараний Лопатина и Ройса преодолеть осново-антиномии сущего; самоутверждения интуиции у Бергсона; опыта чисто трансцендентальной философской конструкции Когена) надо ждать теперь новой, еще более свободной, еще более конкретной, еще более сущностной транскрипции Сущего.

В многообразном и разноликом своем историческом старании проникнуть в сущность Сущего философская мысль одновременно как бы все глубже и глубже врывается в его подпочву, все шире и шире распространяется по его строению и все выше и выше подымается по его этажам. И, благодаря этому ее комбинированному усилию по всем трем измерениям сразу, растет, расширяется, преображается, просветляется и очищается само здание, само Сущее.

СИСТЕМАТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ЕЕ ИСТОРИЧЕСКИХ САМООБНАРУЖЕНИЙ

Но историческим значением в смысле поступательного движения отнюдь не ограничивается еще значение исторического хода философской мысли. Оно имеет, равным образом, и свое большое систематическое значение: и в нескольких отношениях философская мысль властно самоутверждается не только путем постепенного самоусовершенствования и самоуглубления на протяжении веков, но и через самоудовлетворительность и самодовлеющность свою в каждый данный момент своей жизни, на каждом данном этапе своего исторического самосвершения, в пределах каждого отдельного цикла своих самообнаружений. Каждая философская эпоха, внутри ее каждое философское течение, а внутри его каждое философское построение имеет свой день абсолютной значимости и бывает, следовательно, исчерпывающей, совершенно предметной транскрипцией сущего. И чем гениальнее, проникновеннее, объемлющее предполагаемая концепция, тем абсолютнее в тот день ее значимость и тем длительнее длится день ее абсолютного значения.

Так, например, с Канта и до наших дней абсолютна значимость гносеологической ориентации философствования. Ее не сумели, не смогли поколебать ни материалистически-позитивистические, ни спиритуалистически-психологические покушения и попытки 40, 50 и 60-х годов минувшего столетия, ни поверхностные экстравагантности новейшего то ли эстетического, то ли исторического, то ли религиозно-философского дилетантизма. А внутри этого общего всей последней эпохи (XIX и началу XX столетия) гносеологизма, в его, так сказать, вводной стадии абсолютна значимость трансцендентального идеализма в череде великих концепций Канта, Маймона, Фихте и Гегеля. Наконец, и каждая из этих систем, в свою очередь, имеет свой день и круг абсолютного значения; в особенности же длительно и обширно — система Гегеля, самая совер-

шенная, самая отточенная, самая существенная, самая всеобъемлющая. Или, беря примеры из современности: абсолютно значим, по-своему, сейчас антипсихологизм Гуссерля; абсолютно значима сущностная критика познания и бытия у Брадли; абсолютно значим бергсоновский призыв к интуиции; абсолютно значима намечающаяся уже разнообразно плюралистическая тенденция. Пусть завтра всем им предстоит утерять эту свою безусловную значимость перед лицом новых философских откровений, построений, синтезов, еще более проникновенных, еще более существенных, еще более сущностных! Это нисколько не мешает им в сегодняшний день и в сегодняшнем философском кругозоре довлеть и самодовлеть безусловно.

Подобным же образом имело или имеет свой час и свой круг абсолютного довления каждое обнаружение философской мысли; даже самое примитивное, самое одностороннее, самое эфемерное, самое приблизительное, самое поверхностное. Пусть ему будет положен абсолютной жизни буквально один только день или час, как ничтожнейшей букашке поденке; пусть круг его значения сводится к одному только утвердившему его сознанию, и при этом только на один день, или час, или миг жизни этого его утвердителя; все равно, хотя бы и кратковременно, хотя бы и мгновенно, философская мысль самоутверждается в нем с абсолютной значимостью, ибо самодовлеет тут и в тот час или миг именно в таком-то и таком-то конкретном, и в своей конкретности тогда совершенно сущностном самопроложении и самоизъявлении. И именно этот-то плюрализм ее абсолютного значения, эта временно-пространственная множественность ее самодовления есть красноречивое, конкретное, жизненное историческое свидетельство об ее внепредельной, постоянной и вездесущей систематической мощи.

Есть о том же и другие еще более многозначительные, более импозантные свидетельства. В самом деле! Ведь философская мысль неизменно живет и движется в периодических циклах. Есть всегда определенные пределы ее саморазмножения, ею самой себе полагаемые; есть всегда некоторое определенное круговращение в ее самодвижении, ею самой себе предписываемое. Проследить эту цикличность философского движения можно и в большом и в малом масштабе; но наиболее типичны, явственны и поучительны при этом, разумеется, циклы эпохальные, знаменующие собою ход убеждения и знания не у отдельных людей и не у более или менее ограниченных кружков их, ассоциаций и сообществ, а у целых народов и культур. Тут философская мысль самоутверждается путем длительного внутреннего борения и длительной внутренней выработки. Она долго и напряженно ищет правильной установки и проникновенной систематизации; испробует разные и противоположные возможности; и только в конце сложного и утомительного самоискуса приходит к завершающей и все разрешающей формулировке, в которой находит себе место каждое сущее и все сущее соответствующей эпохи, и одновременно оправдываются все предыдущие философские ее искания и усилия. Таков,

например, натуралистический цикл древнегреческой философии, проходящей сначала через противоположные стадии примитивного идеализма (Платон) и примитивного реализма (Аристотель) с тем, чтобы достичь в конце концов у Плотина идеал-реалистического синтеза, до конца и всесторонне выражающего мудрость той эпохи и той культуры. Таков вышеупоминавшийся гносеологический цикл великого немецкого идеализма, приводящий через тезис Кантова трансцендентизма и антитезис фихтевского имманентизма к исчерпывающему и исполняющему все мотивы соответствующей эпохи и культуры трансцендент-имманентизму Гегелева синтеза. В каждом из этих циклов философская мысль, сообразно времени, исполняла до конца свой внутренний закон, доводя себя до всех своих пределов, испытывала все свои возможности и в конце концов успокаивалась во всестороннем, целостном и самодовлеющем самоутверждении, таким образом дважды демонстрируя и пролагая систематически свою значимость и свою мощь: как процесс достижения и как завершительный синтез.

Наконец, историческая жизнь философской мысли запечатлена явственнейшим образом цикличностью во всем своем целом. Ее история имеет определенную общую магистраль, есть своеобразный огромный мировой цикл циклов, чрезвычайно многообразный, многосложный, многоэтажный. Самая общая форма ее свершения: от космизма (греческая философия) через гносеологизм (немецкая философия) к трансцендентализму запутанно перекрещивается с более узкоциклическими, но неотступно повторяющимися из эпохи в эпоху другими ее формами: от дуализма через монизм к плюрализму, от эмпиризма через рационализм к интуитивизму, от объективизма через субъективизм к субъект-объективизму, от трансцендентизма через имманентизм к трансцендент-имманентизму. И такая многообразность и запутанность ее самоутверждения усложняется перекрестно же еще тем, что — то ли узко, то ли широко — цикловые ее самообнаружения носят, с точки зрения цикла циклов, подчас только отрицательный или подготовительный, подчас же положительный и конститутивный характер. Многие философские концепции, играя кардинальную роль в соответствующих более или менее ограниченных циклах и в свое время бывши подлинными проявлениями самоутверждения философской мысли, в общем контексте философского процесса сохраняют исключительно лишь значение отрицательных инстанций или имеют только временно-методологическое значение, между тем как другие концепции, помещаясь в общий поток философского становления, приобретают сразу же вековечный смысл и значение, оказываясь прямым выражением вековечных категорий. Положительное систематическое значение первых абсолютно лишь для определенных эпох, тогда как вторым, поелику они выявляют подлинные моменты самого сущего, предстоит стать категориальными моментами самой конечной системы. Таковы, бесспорно, концепции Платона, Аристотеля и Плотина; Декарта, Спинозы и Лейбница; Канта, Фихте и Гегеля. Это — неотъемлемые обязательные

вехи всякого философского пути, неугасимые путеводные светочи всякого философского размышления. Они не только тренируют и научают философствовать, не только служат трамплином или школою, как всякое другое значительное проявление философской мысли, не только входят неотъемлемыми звеньями в определенные временно-пространственно ограниченные циклы философствования, но составляют в своем многообразном взаимопополнении подлинное философское законодательство, поддающееся, конечно, дальнейшему усовершенствованию и дополнению, но в своем существе абсолютно значимое и самодовлеющее. И, разумеется, в этих-то именно концепциях и системах и в цикловом их взаимоотношении и обнаруживается по-настоящему всесторонне и до конца подлинная мощь философской мысли.

Философия в ее истории и философия как систематическая мысль, стало быть, нераздельны; тем более нераздельны, чем значительнее и гениальнее мыслитель (или философский цикл) и чем всеобъемлющее его мысль (мыслит ли он только теперь или мыслил ранее — безразлично). В ходе и развитии философской мысли есть всегда нечто вневременное, непреходящее, абсолютное, самодовлеющее, что, раз обнаружившись, не исчезает более никогда. Каждая философская мысль (а тем более каждый цикл философских идей; и тем более, чем он значительнее) бывает *explicite* * сполна и всесторонне запечатлена этим достоинством в момент своего актуального выступления; и ни одна не теряет его всецело, даже когда отступает в тень исторической потенциальности, музейности и забвения; ибо ни одна не утрачивает бесповоротно своей способности к действию, свято храня ее *implicite* ** в груди своей. Ни одна философская мысль не бывает и не становится навсегда или бесполезной, или бессильной. Она не может этого в силу прирожденной ей систематически-философской мощи. Все, что возможно тут, это лишь понижение ее в своем самодовлеюще-творческом достоинстве до роли помощницы других более существенных и могущественных мыслей.

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА

Итак, философская мысль неотступно самоутверждается исторически и самодовлеет сквозь свои исторические обнаружения и в них систематически; и этим изначально присущая ей мощь покажется с неоспоримой очевидностью. Однако ее значимость этим далеко и далеко еще не исчерпывается; ибо ее сила, ее значение дают о себе знать, и притом еще существеннее, еще импозантнее, также за пределами этого ее, так сказать, эгоцентрического существования.

В самом деле! Нет вообще такой культурной сферы или среды, в которой философская мысль не находила бы себе применения,

* явно. *Ред.*
** неявно. *Ред.*

более того, где она не оказывалась бы первенствующим фактором и не получала бы руководящей роли. Будет ли это наука, искусство, государство или религия; будут ли то более частные подразделения этих коренных, существенных сфер культуры и культурного; будет ли то культура в ее целом, т. е. в синтезе и связи всех своих отдельных струй и тенденций, как она осуществляется в жизни и истории отдельных народов, а в огромном масштабе — в жизни всего сознательного мира (человечества),— повсюду философская мысль является началом направляющим, освещающим, объединяющим. И это по той простой причине, что культура, всякое проявление культуры стоит изначально под знаком смысла и постижения, а философская мысль столь же изначально являет собою высшее напряжение постигающего осмысливания. Как закулисная, интимная сторона, философствование наличествует неотменно в подоплеке любого культурного образования и обнаружения, его обосновывая, вдохновляя, определяя. Нет такого научного синтеза, такого художественного творения, такого государственного акта, такой религиозной догмы, в которых так или иначе не драпировалась бы философская мысль и которые не стояли бы твердо и уверенно, как таковые, только на ней одной. И сами концепции истины, красоты, справедливости и божественного суть явственнейшим образом ее порождения и только в ее лучах и обретают и сохраняют свой смысл, свою значительность и свою значимость.

История науки преизобилует примерами, подтверждающими с очевидностью сказанное. И для этого нет надобности забираться в далекие дебри античных начатков науки или средневекового ее прозябания, когда, за самыми редкими исключениями, между научной деятельностью и философствованием не проводилось никакой грани, и первая просто философизировалась (будь это у Фалеса или какого-нибудь мага или алхимика доренессансового периода). Достаточно указать на открытия и теории Коперника, Галилея и Ньютона, которыми была основоположена современная наука, но которые, несмотря на все свое чисто астрономическо-механическое содержание, были попытками осмыслить все мироздание, т. е. попытками существенно миросозерцательными, философскими. И научно-основополагательное и отвлеченнейшее математическое учение о бесконечно малых (дифференциалах) родилось и научно утвердилось тоже в самом тесном сплетении, с одной стороны, с лейбницевской монадологической метафизикой, а с другой, с Ньютоновым учением о движении, закрепившим окончательно торжество Коперникова миросозерцания над наивными представлениями греков и средневековья. Дарвинизмом и эволюционизмом именуются столько же определенные чисто научные теории биологического и антропологического характера, сколько и определенные философские концепции и миропонимания. Позитивизм (по крайней мере в его изначальной, автентической форме) есть явственным образом попытка науки, или, лучше, комплекса точных наук, заменить своими наиобщими итогами философствование и философский синтез. Открытие и развитие учения о комп-

лексах стояло в непосредственной связи с логическими и философскими апориями учения о бесконечно малых и, в свою очередь, чувствительнейшим образом отразилось на трактовании некоторых основных теоретически-философских проблем. Так называемая математическая логика, являясь чисто математической дисциплиной, едва только оперившись, стала тотчас же претендовать на все — логическое значение, вообразив, что способна стать тою Все-логикой, тем Все-языком, той Characteristica generalis, о которой так настойчиво мечтало столько философов, и великий Лейбниц в том числе. Чисто научное концептуальное переустройство, наметившееся с начала нынешнего столетия в механике и физике, тотчас приобрело характер и смысл борьбы между механистическим и энергетическим миросозерцанием. Наконец, пресловутый принцип относительности, стоящий сейчас в центре внимания всех ученых механиков и физиков, был некоторыми философами тотчас же переформулирован в новую философию мироздания и существования, так что теперь приходится серьезно и кропотливо думать о том, где же тут значительное научное приобретение, где приемлемое, но давным-давно известное философское представление и где совершенно несостоятельные философские измышления.

Поелику искусство и философия гораздо чужероднее, дальше друг другу, чем наука и философия, двигающиеся одинаково обнаружениями мысли, между тем как искусство есть обнаружение фантазии, усмотреть философский элемент в искусстве не так просто, как в науке; и история искусства не является, как история науки, повествованием о философических замашках и покушениях своего объекта. Тем не менее и художественное творчество, по меньшей мере, на своих кардинальных этапах и в своих гениальных основополагательных проявлениях неотменно насыщено философской мыслью, ибо наделено всепроникающим смыслом и воплощает всеобъемлющее миропонимание. Явственнее, очевиднее всего это, конечно, в сфере искусства поэтического и прозаического, как наиболее мыслительного из всех существующих искусств. Великие классики греческой трагедии, Данте, Шекспир, Сервантес, Мольер, Гёте, Толстой, творя прекрасное слово, неотменно и неустанно старались выявить смысл существования и учили жизни. Муза Байрона и Шелли, Шиллера и Геббеля, Лермонтова и Тютчева — муза глубоко миросозерцательная; и в настоящее время трудно себе даже вообще представить такого писателя, даже посредственного таланта, даже незначительного, который не проводил бы сквозь свои рифмы и образы какой-нибудь идеологии, какого-либо представления о мире, какой-либо философии жизни. Но и архитектура, ваяние и живопись явственно обнаруживают миросозерцательную душу. Основная разница между храмом византийским, храмом ренессансовым и храмом готическим, между полотнами Леонардо, Боттичелли, Рембрандта и Тициана, между скульптурами Египта, Древней Греции и, скажем, хотя бы Микеланджело, или — обращаясь к новейшим временам — между изваяниями Родена и Мейстровича есть разница

в понимании мира и жизни, есть разница воспринимаемого и возвещаемого «смысла». И даже в музыке, во всяком случае в наиболее значительных, глубоких музыкальных творениях, не тех, что услаждают слух, не тех, что служат демонстрацией виртуозности, а тех, что делают и составляют музыку и заставляют звучать и жить самое душу, очевидна философическая, миросозерцательная подоплека. Симфонии и сонаты Бетховена, оперы Вагнера, все произведения Баха, Моцарта, Шумана, Шуберта, Шопена, Чайковского — что это такое в большем или меньшем масштабе, при большей или меньшей силе и гениальности экспрессии, как не музыкальное повествование о сущности и смысле бытия?

Государство тоже совершенно чужеродно философии, являясь определением волевым и практическим; но и оно насквозь пронизано и пропитано философской мыслью; особенно явственно в крупных, глубоких, радикальных самопроявлениях своих, захватывающих и определяющих собою целые эпохи и целые народы, даже общества народов. Любой исторический пример может продемонстрировать это с исчерпывающей очевидностью. Афины и Спарта в Древней Греции, великая Римская империя, теократическое государство средних веков, абсолютная монархия нового времени, буржуазно-демократическая республика XIX столетия — все они были не чем иным, как политико-социальным, междучеловеческим выражением и воплощением каждый раз особого мировоззрения, проведением в конкретную жизнь каждый раз особого «смысла». Совершенно ясна, наглядна идеологическая, миросозерцательная природа нынешнего российского государственного строя, проходящая красной нитью через все акты Советского правительства, как ясна и наглядна была миросозерцательная же подоплека недавнего российского самодержавия, которою оно только и держалось на протяжении столь долгого времени в умах, сердцах и душах русских людей. Обе великих революции новейшей исторической эпохи, французская и русская, были несомненно и очевидно движимы и озарены определенными концепциями мира и жизни, на почве которых только и могла возникнуть и разлиться широким морем беспощадная, духовно-политико-социальная критика, приведшая к перевороту, и вырасти те запросы и требования, которые воплотились в пришедших на смену старого устройствах. На вопрос: как возможна оказалась грандиозная революционная катастрофа, потрясшая и продолжающая еще потрясать Россию, а равно и Европу, может быть дан только один основной, принципиальный ответ: благодаря глубокой идейно-миросозерцательной трансформации, пережитой русским народом на протяжении XIX столетия в лице своей интеллигенции, руководившейся своими великими духовными вождями и представителями. Наша великая революция есть явственнейшим образом соборное дело Чаадаева, Белинского, Герцена, Гоголя, Хомякова, Чернышевского, Бакунина, Лаврова, Михайловского, Достоевского, Соловьева, Толстого. И ими же, в сопряжении с идеологическим опытом последующего времени, несомненно, определится и тот устойчивый политико-

социальный, государственный уклад, в котором народ русский пожнет плоды всего этого грандиозного потрясения. Самым наглядным, пожалуй, подтверждением конститутивной, основополагающей роли философской мысли в становлении и свершении государственной жизни является исторический факт повторяющейся гибели всех государственных образований, разложившихся духовно и утерявших смысл существования. Так рухнули Афины, Рим, средневековая теократия, феодальная государственность, русское самодержавие. Ныне в период глубочайшего кризиса вступила и буржуазно-демократическая республика.

Что касается, наконец, религии, то хоть она и является изъявлением веры в противоположность философской мысли, но исторически культ и догмы всякий раз выступают в самом тесном сплетении с учением о смысле бытия и жизни, им обволакиваются, обосновываются и оправдываются. Не было фактически и нет такой религиозной веры, которая не формулировала себя в религиозную мысль и не искала бы в философствовании опоры и поддержки. Как это ни странно, как ни парадоксально, но именно тогда, когда внешне религия (как теология) становилась особенно деспотической госпожою и, не довольствуясь низведением философии до роли служанки, старалась унизить ее до положения полнейшей рабы, именно тогда, по существу, она оказывалась в наибольшей зависимости от философствования, впадала в наибольшую рационализацию веры и явственно стояла на пороге своего вырождения и упадка. Классическим примером тут является, конечно, средневековая схоластика во всех фазисах своего развития; ярок также пример современного русского религиозно-философского старания обновить религиозное сознание (в частности православие). Надеясь философски утвердить веру за счет философии, представители и того и другого течения в действительности утверждают мощь философской мысли за счет религии. Но для того чтобы открыть самодовление философское в одеждах религиозных, нет даже надобности в таких парадоксально-экзотических примерах, ибо оно обнаруживается повсюду в религиозной жизни. Фактически вера каждого, например христианина, или, сужая еще более круг рассмотрения, каждого православного есть всегда своеобразное, более или менее сложное, разработанное и продуманное религиозное мировоззрение, в котором Бог, человек и мир живут в некоем осмысленном взаимоотношении и взаимодействии. Даже самый примитивный христианин или православный, обладающий самыми узкими духовными горизонтами, без сомнения верит, все же, в терминах какой-то хотя и весьма смутной и совершенно самодельной, но определенно мысленной мироконцепции.

ФИЛОСОФИЯ И ЖИЗНЬ

Вся культура, стало быть, насквозь пронизана философской мыслью, которая насыщает собою все ее поры. Однако, сколь ни многосложна культура, она представляет собою всего лишь маленький

островочек на поверхности огромного, беспредельного океана жизни; и если бы значение и сила философского осмысливания ограничивались лишь пределами культуры, то не больно-то широки были бы, в конце концов, его горизонты и вовсе не велик его диапазон. Но, в действительности, философская мысль так же направляюща и основополагающа в жизни, как и в культурных сферах и обнаружениях. Да и как бы было возможно иначе, раз культура есть, так сказать, лишь сгусток или концентрация самой жизни, ее интенсивно-сознательное проложение и утверждение, как бы ее рупор и является, следовательно, плоть от плоти и кровь от крови ее единородным детищем?

В каком бы масштабе и самопроявлении ни брать жизнь, она повсюду и всегда обнаруживает свой постигательный фон, свою миросозерцательную природу. Жизнь любого народа и в его целом, и в его отдельных временных и пространственных частях, и в каждом ее переживательном мгновении направлена всякий раз к какой-нибудь определенной цели, освещена определенными идеалами, ориентирована на определенном мироистолковании. Чтобы убедиться в сем, достаточно просто сравнить между собою, например, жизнь допетровской Руси, петровской и послепетровской Руси и России XIX столетия, живших в существенно различных целеустремлениях и понятиях на фоне общей идеологической установки русской души, определяющей всю ее историю. Не менее убедительным будет и сопоставление между жизнью народа афинского и жизнью народа русского, или между жизнью народа английского и народа немецкого. Сколь для жизненной сущности первого из них были типичны такие человеческие явления, как культ многобожья, законодательство Солона, проповедь Сократа, демократически-аристократический строй, столь же существенно жизненный смысл второго определяется исконным общинным бытом, чуждым какому бы то ни было аристократизму, православно-монашеской церковностью, чуждой всякой государственности и светскости, титанической реформой Петра Великого, титанической борьбою интеллигенции с самодержавием на протяжении XIX столетия, творчеством Толстого и Достоевского. Жизнь английского народа, в свою очередь, определена личностью Кромвеля, творчеством Шекспира, наукою Ньютона, деистической религиозностью, идеями демократического конституционализма и морского империализма, духом эксплуатации и коммерции; в то время как для народа немецкого типичны и основополагательны Лютер, феодальный государственный плюрализм, творчество Гёте, романтизм, великая проповедь классического идеализма, континентальный империализм Бисмарка.

В равной мере идеологически же определяется и жизнь различных эпох и периодов, различных сословий, классов и положений, различных кругов, ассоциаций и сообществ. Именно в мировоззрительной разнице коренится, например, различие между средневековьем и Ренессансом, между классицизмом и романтикой, между аристократией и купечеством, мещанством и интел-

лигенцией, капиталистом и рабочим, богатым и бедняком. Желая сущностно описать смысл жизненного явления, обозначаемого, например, словом «капиталист» или словом «рабочий», придется остановиться не столько на внешнеэкономических условиях их существования, сколько на их духовном умственно-волевом отношении к миру и к жизни, т. е. раскрыть миропонимание и целевую ориентировку каждого из них. Желая обнаружить существо какой-нибудь корпорации или какого-нибудь сообщества, например знаменитой немецкой студенческой корпорации Саксо-Боруссия, или почтенного московского Психологического общества, или столь деятельного ныне Американского союза христианской молодежи, или столь плодотворной на бумаге и в потенции, но пока еще столь бесплодной и бессильной in actu * Лиги Наций, необходимо главным образом уяснить себе руководящую каждой из этих организаций идеологию и преследуемые ею цели.

Но, может быть, нигде миросозерцательная, идеологическая подоплека жизни не выступает так рельефно, так убедительно, как в жизни отдельной личности или индивидуума, будет ли она взята во всем своем целом, или на протяжении одного из основных своих периодов, или же только в каком-нибудь отдельном моменте своего свершения. Жизнь отдельного конкретного человека, жизнь умственная, эмоциональная и волевая всецело определяется его ориентацией в мире, значит, тем, как он осмысливает и понимает существующее и себя самого и чего хочет или требует от мира, от людей, от себя. Каждый человек в душевном нутре своем, в своей душевной сущности, неизбежно и всегда философ, выявляющий затем свое миросозерцание так или иначе, ясно или смутно, решительно или неуверенно в своем поведении, в своих высказываниях, в своих помыслах, в своих построениях, в своих переживаниях. Этот примат миросозерцания особенно явственен у личностей экстраординарных, великих, гениальных, как Моисей, Будда, Сократ, Христос, Магомет, Леонардо-да-Винчи, Лютер, Гус. Явственен он и у классически запечатленных типов человеческой личности, как Эдип, Гамлет, Дон-Кихот, Тартюф, Фауст, Дон-Жуан, Чичиков. Но внимательный взор способен его без труда обнаружить в любом проявлении и поступке любого индивидуума любой эпохи. Не говоря уже о том, что все жизненное поведение Дантона или Робеспьера, Керенского или Ленина определяется целиком присущею каждому из них идеологией, и в активной повседневной жизни любого рядового вершителя великой Французской революции и русского большевика, или любого эмигранта из Кобленца и участника белой российской контрреволюции руководящую роль играет бесспорно его миросозерцание, его философия. Самый примитивный и ограниченный человек, дикарь или пошехонец или решетниковский подлиповец, самый бесшабашный и разнузданный разбойник, красноармеец или белогвардеец, самый извращенный и бесчувственный преступник, палач или чекист живет при всей

* в действительности. *Ред.*

узости, убогости или чудовищности своего духовного горизонта все же осуществлением и изживанием определенного миросозерцания. Всякий человек, сколь мало бы он ни был человеком, потому и человек (и лишь постольку человек), что (и поскольку) он осмысливает окружающее и самого себя и есть философ, пусть самый убогий, самый что ни на есть самодельный и ограниченный, но все же по-своему непрерывно мыслящий, постигающий и волящий и только тем и через то и живущий.

И точно так же, как сущностно миросозерцательна человеческая личность во всем своем жизненном целом и в различные отдельные периоды и моменты своей жизни, миросозерцателен по своей натуре, с одной стороны, последний элемент жизни — переживание вообще, а с другой, и вся жизнь человеческая во всей ее многоликой, многогранной и безмерной совокупности. Каждое отдельное переживание, даже самое недифференцированное и мимолетное, есть всегда постижение, осмысление и всегда, значит, философично. Может быть смутное, спутанное, отрывочное переживание, но не может быть переживания, лишенного смысла: само переживание бессмыслицы имеет ведь свой явственный смысл. Всякое переживание предполагает некоторое миросозерцание, в нем сущностно коренится и на него так или иначе указывает собою и из себя. У ребенка то будет миросозерцание, конечно, ребяческое, у взрослого — зрелое, у дикаря — дикарское, у импрессиониста — импрессионистическое, у чекиста — чекистское, у черносотенца — черносотенное. Но везде и повсюду человек будет переживать миросозерцательно, и переживание его будет частичным конкретным возвещением, голосом, рупором исповедуемой им ясно или смутно философии. В этом смысле можно сказать, что любое переживание есть implicite, потенциально, миросозерцательный микрокосм, есть мимолетное изживание философии, обнаружение живого философствования. И точно так же можно сказать, что вся жизнь во всем своем целом есть совокупное изживание философии, миросозерцательный макрокосм, живая философия во плоти, конкретная, актуализированная, жизненная мудрость.

В этом исполняющем его миросозерцательном смысле переживание обретает самодовлеющий момент и само в силу этого самодовлеет. Всякое переживание, и как молниеносно проносящийся духовный миг, и как целостная личность, и как длительное историческое событие, и как жизнь во всей ее совокупности, знаменует собою то ли малую, то ли большую истину, воплощает в себе некоторую то ли ничтожную, то ли значительную, то ли колоссальных размеров значимость. Истина какого-либо минутного или ординарного переживательного состояния какого-либо отдельного, ординарного индивидуума, какого-либо ординарного жизненного периода ординарна, ничтожна и малозаметна; истина творческого переживания Сократа или Софокла, Леонардо или Галилея, Лютера или Петра Великого, Гёте, Наполеона или Толстого, или же истина императорского самоутверждения Древнего Рима, или эпохи Реформации, или монархического собирания и устроения

Руси, или великой русской революции — громадна. Но и в том и в другом случае, благодаря этой своей миросозерцательной осмысленности и значимости, благодаря этой присущей ему философической истинности, переживание оказывается вневременно, непреходяще, абсолютно, является неотъемлемым экспонентом и составным элементом жизненной мудрости и тем демонстрирует особенно широко и убедительно природную мощь философской мысли.

ФИЛОСОФИЯ И СУЩЕЕ

Но ни история философии, ни культура, ни жизнь не обнаруживают еще всей и максимальной мощи философии. Они показывают философскую мысль либо в ее временности, в ее исторической, значительно мумифицированной, музейной отдаленности и проецированности, либо в служении иным, не философическим задачам и силам, либо в слишком стихийном круговороте, в слишком малосознательной, примитивной обстановке жизни. Всю свою мощь и свою высшую мощь философская мысль проявляет только тогда, когда непосредственно и действенно выступает, как таковая, с кардинальным систематическим своим заданием: до конца осмыслить и опостичь Сущее: все сущее и каждое сущее, а в том числе и саму жизнь, и саму культуру, и саму свою историю, и даже самое себя — философскую мысль, как факт и фактор жизни, как мотив и сферу культуры и как систематическое усилие постичь Каждое и Все. Только лицом к лицу с самим Сущим, только в самосознательной, сосредоточенной и непосредственной очной ставке самой себя с Сущим, и притом всем сущим и каждым сущим, достигает она апогея силы, самодовления значимости.

Ибо тут, во-первых, философская мысль преодолевает ту обусловленность нефилософическим, в которой она пребывает и от которой зависит при всякой иной менее самостной установке; и, следовательно, становится независимой, свободной от предрассудков, суеверий и просто догматических презумпций, характеризующих любую другую мысленную установку, кроме чисто философской, в особенности коли она именно навязывается философии. Во-вторых, относясь максимально критически к себе самой, философская мысль и по отношению к Сущему усваивает себе тут тоже максимально критическую установку. Будет ли то уже осознанное и как-то критически препарированное Сущее культуры, или же непосредственно данное, непроанализированное, переживательное Сущее жизни, философская мысль, когда она вполне сознательно и полновластно выступает именно как философская мысль, не берет на веру ни в том, ни в другом случае своего предмета, но ищет его подлинный состав и обличие путем тщательного его рассмотрения, подвергая критике и сомнению все, что ни находит в нем или в связи с ним, борясь со всякою неоправданной и неуясненной фактичностью или данностью в нем и довольствуясь только существенно понятым и явственно усмотренным. Другими словами,

философская мысль в своей чисто философской установке и своем чисто философском действии есть неизбежно и непременно критическое преодоление переживательной и культурной данности Сущего и себя самое, как переживательной и культурной установки на Сущее, во имя его сущностного опостижения, чисто существенного обладания им, самодовлеющей жизни в нем.

И чем больше философская мысль преуспевает в этом своем изначальном задании, тем в большей мере, в-третьих, становится она мудростью, полной мудростью. Ибо мудрость есть не что иное, как совершенно живое, сущностное бытие-знание, нравственно-делание, прекрасно-творчество, свято-исповедание; или же, суммируя, жизнь в предмете, жизнь в Сущем. Мудрый мудростью своею всецело поставлен в бытии, в добре, в красе, в святости, в каждом из них и во всех них; и так в них пребывает, что ни одно из них не вмешивается при этом в сферу другого и не нарушает тем ни его, ни своего самодовления; и он — сам, мудрый, уже не сам там более, уже не налагается — жизненно ли, культурно ли — на сущее, а предоставляет ему всецело быть самим собою. Частично мудр уже Сократ в своем нравственном суще-делании; частично мудр Христос в своем свято-суще-верии; частично мудры Леонардо, Бетховен и Гёте в их прекрасно-суще-творчестве; и частично же мудры Эвклид, Галилей и Ньютон в их бытие-суще-знании. Мало того, мудр бывает,— пусть в несравненно меньшей степени, с бесконечно меньшею проникновенностью, с неизмеримо меньшею самоотдачею Сущему, с безусловно меньшею жизненностью своей в Сущем-жизни, но все же мудр какой-то искоркой истинной, глубинной мудрости — всякий, кто хоть на мгновение ставит себя либо нравственно, либо религиозно, либо эстетически, либо познавательно, либо просто жизненно прямо в Сущее; а таков ведь каждый человек. Но полноты своей и действительной высоты и значимости мудрость достигает, становясь тогда полной и всецелой мудростью, только там, где философская мысль до конца самоотчетно и критически и совершенно предметно самоутверждается в своем суще-постижении одинаково и сразу по всем сущенаправлениям и суще-моментам. Такова мудрость Плотина; такова мудрость Гегеля.

Оригинальная и исключительная мощь философской мысли, значит, в том, что она восходит критически до разумного, трансцендентального (т. е. не трансцендентного, не эмпирического, а непосредственно-сущностного) созерцания, в котором предстает и наличествует сама сущностная феноменология Сущего: каждое сущее и все сущее, как оно подлинно суще в своей каждости и в своей всещности. Жизнь, культура и история, и в том числе также и сама философия в ее исторических обнаружениях, суть лишь подготовительные фазы, сферы, ступени, по которым и через которые философская мысль всякий раз критико-систематически шествует и восходит к конечному разумному озарению, к полному критическому самоугашению в чистом предмете, к свободной и всецелой мудрой жизни в Сущем. Сами по себе они способны лишь к

более или менее хаотическому, поверхностному, опосредственному, предрассудочному, догматическому, отрывочному, схематизированному, половинчатому обладанию Сущим. И сама философская мысль, поскольку коренится в них и с ними шествует, хоть и составляет стержень их смысла, но сама через то ослабляется, принижается в своем смысле. Только в абсолютном преодолении этих разных сред своего обитания, только в преодолении себя самой как такой их обитательницы, только в обретении полной самоотчетной свободы, непосредственности и сущности «умного света» или суще-видения, находит она полное свое самоутверждение и завершает свой «царский» критико-интуитивный путь, приставая к трансцендентальному берегу самого Сущего.

Подлинное философское постижение есть самоупразднение философской мысли в Сущем и прямое наличествование Сущего. Подлинная конечная мощь, самодовлеющность и значимость философии есть, стало быть, не иначе как мощь, самодовлеющность и значимость самого трансцендентального Сущего.

Велика философская мысль и превозмогает!

Мощь философии//Логос. Международный ежегодник по философии культуры. Кн. I. Прага, 1925. С. 19—40

М. Н. Ершов

ВЛИЯНИЕ ЛИЧНОСТИ ФИЛОСОФА НА ФИЛОСОФСКОЕ ПОСТРОЕНИЕ

(из книги «Введение в философию») [14]

Построение действительности в целом, составляющее задачу философии, естественно, не может находиться под контролем этого целого: мир, как целое, не дан нам, но лишь *задан* нам.

Поэтому естественно, что построение действительности в целом в значительной степени есть дело личного творчества.

Насколько в этом отношении наука объективна, безлична (хотя, конечно, и в научных построениях имеют место субъективные элементы), настолько философия есть дело субъективное, личное.

«Это не значит, что все в философии субъективно, в ней могут преобладать и объективные элементы, но группировка этих элементов, их склад, всегда *субъективны*» (А. Н. Гиляров. Руководство к изучению философии. Курсив наш).

Каждая философская система есть создание личного гения ее творца. А. Бергсон в своем докладе на 4-м международном философском конгрессе в Болонье, озаглавленном «Философская интуиция» (см. сборник «Новые идеи в философии». № 1), особенно рельефно подчеркивает, что в каждой философской системе любого философа помимо всех элементов, которые могут быть объ-

яснены из научных, философских и религиозных устремлений его эпохи, из влияний со стороны его философских предшественников, есть элемент, и он — основной, который объясним только из *интуиции* философа.

«Философ, достойный этого имени, за всю свою жизнь,— по словам Бергсона,— сказал только одну вещь; да и то он скорее пытался сказать эту вещь, чем действительно ее выразил».

Каждый философ, по мнению Бергсона, мог явиться несколькими веками раньше. В таком случае он жил бы в другой культурно-исторической обстановке, имел бы дело с другими научными данными, с иными философскими системами своих предшественников. И тем не менее он сказал бы в сущности *то же самое.*

Таково значение субъективного, личного элемента (по Бергсону — *интуиции*) в философских построениях. Отсюда должен быть понятен также и тот факт, что философия обусловлена *многообразнее,* чем наука.

Философствующая личность во всех своих субъективных переживаниях стоит под воздействием среды и времени. В этих переживаниях скрещиваются различные течения — религиозные, научные, собственно философские, общественные, экономические.

Отсюда, по прекрасному выражению В. Виндельбанда, «каждая философская система дышит в духе и букве жизнью своего времени». В силу этого каждое философское построение может быть вполне понято лишь из условий среды и времени.

Короче: *наука по отношению к среде и времени в значительной мере бесцветна, философия окрашена тем и другим.*

Есть еще одна типическая особенность, в значительной степени характеризующая философию в ее отличии от науки: это — обусловленность философских построений *национальным складом,* зависимость их от национальных особенностей философов — творцов этих построений.

Влияние национального начала на самый строй нашего ума, на самый склад нашей мысли не может подлежать сомнению: наша мысль так же своеобразна, как своеобразен и наш язык.

По словам поэта,

> Язык есть исповедь народа,
> В нем слышится его природа,
> Душа и быт родной.

Раз человек в самом раннем детстве начинает говорить на своем родном языке, то в силу этого незаметно для самого себя он начинает постепенно усваивать навыки, состав и характер мысли, в нем запечатленной и выраженной.

Если в известной степени эти особенности мышления находят себе выражение вообще во всех сферах умственной работы, то в философии — по преимуществу, так как философские построения в особенности зависят *от индивидуальных условий, среды и времени.*

Отсюда названия: «Греческая философия», «Римская философия», «Германская философия», «Английская философия», «Французская философия» и т. п. — отнюдь не чисто географические названия. Эти названия указывают на философские построения, глубоко отличные друг от друга в самой своей архитектонике.

И это отличие, эта разница обусловливается именно *национальным элементом,* как sui generis * конституитивным признаком каждой философской системы.

Выводы:

I. Каждая отдельная наука изучает мировую действительность в одном каком-либо *разрезе, измерении.*

Философия имеет объектом размышлений *мир как целое.*

II. Частные, положительные науки описывают и объясняют исследуемые факты.

Философия не только описывает и объясняет их, но также и *оценивает.*

III. Отсюда в философии *субъективный,* личный элемент обычно выражается в более значительной степени, чем в науке.

IV. В частности, *национальный элемент* также значительнее выражен в философии, чем в науке...

Философским умом обычно называют нашу склонность возвышаться к *общим идеям,* схватывать соотношения вещей в противоположность стремлению мысли останавливаться на частностях и рассматривать предметы каждый в отдельности.

Философия по своим заданиям шире науки и потому обнимает ее.

В противоположность отдельным, частным наукам, изучающим мировую действительность в одном каком-либо разрезе, в одном каком-либо отношении, философия имеет своим объектом мир как целое.

В то же время, подобно религии, философия направляет жизнь, дает ей руководство, устой. При упадке религии философия даже заменяет ее: как известно, на закате античной философии философы (стоики) были врачевателями душ, своего рода духовниками, проповедниками, наставниками и воспитателями.

И тем не менее философии незнакомы мрачные спутники религии. Насколько возможно для человеческого духа, ей чужда нетерпимость: она стоит за полную свободу в области мысли, живет этой свободой, ею движется и существует.

Свобода исследования — основная стихия философского мышления. Эта свобода, в свою очередь, предполагает как необходимое условие — *сомнение.* Философия есть сомнение; сомнение — это тот внутренний, абсолютно неотделимый от философии признак, который конституирует философское мышление как явление, занимающее совершенно самостоятельное место в общем составе духовной деятельности человека.

---

* своего рода, своеобразный. *Ред.*

Более всякой другой деятельности философия ведет нас на простор. Открываемые ею кругозоры безграничны: работу философского мышления более, чем всякую другую умственную работу, характеризует тенденция к преодолению чувственного многообразия вещей в *формулах, обобщениях и законах,* ведущих к концентрации, сосредоточению всего познания в некоторое стройное единство, *в систему.*

Например, Платон с вершины своего мира идей видит безбрежное море красоты, делающее невозможным преклонение пред единичным прекрасным. Или — Дж. Бруно призывает к упоению бесконечностью, в которой смолкают все невзгоды. Спиноза, этот, по выражению Шлейермахера, «упоенный Богом человек», рассматривает жизнь под углом зрения вечности (sub specie aeternitatis), умиротворяющей страсти.

Итак, работа человеческой мысли совершается в двух направлениях: 1) в целом ряде частных, положительных наук наша мысль стремится понять данные единичные факты и их причинную связь; 2) в области философии человеческая мысль поставляет себе в качестве задачи построять синтез мировой действительности на основе принципов цельного знания.

Введение в философию. Ч. I//Проблема познания. Владивосток, 1921. С. 10—11, 18

Б. В. Яковенко

ЗНАЧЕНИЕ И ЦЕННОСТЬ РУССКОГО ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

(из книги «Очерки русской философии») [15]

Существует и весьма распространено обыкновение характеризовать философские течения от той национальной среды, в которой они совершаются; причем считается, что такая характеристика фундаментальна и существенна для самой философии. И вот вследствие этого, не стесняясь, говорят о философиях греческой, римской, итальянской, немецкой, французской, английской, русской и т. д.— так, как если бы каждая из них представляла собою некоторый внутренно замкнутый круг, некоторое существование sui generis *, т. е. представляла собою нечто вроде самостоятельного государства на философском лице земли. Между тем на деле ни для одного философского проявления или течения внутренне не важно, в духовной атмосфере какой определенной нации родилось оно. Лишь для той или другой нации чрезвычайно существенно и характерно, что в ее духовной жизни нашла для себя возможность выразиться и осуществиться какая-нибудь определенная философия; сама же философская мысль, как таковая, характе-

* особого рода. *Ред.*

ризуется своим собственным систематическим развитием, живет в своем поступательном движении своей внутренней философской жизнью, по отношению к которой внешнее обнаружение ее в поле действия той или иной нации совершенно случайно. И в этом она совершенно уподобляется научной мысли вообще, высшим и наиболее полным выражением которой, в конце концов, она долженствует быть. Совершенно ясно в таком случае, что правильно оценить и взвесить какое-либо философское движение, обнаруживающееся в какой-либо стране или в сфере действия какой-либо нации, можно, только отправляясь в своем суждении от ясного и отчетливого представления о той общей магистрали, по которой шла до сих пор философская мысль вообще и которая сама собою указывает уже и некоторое определенное ее направление в будущем. И любое суждение об этом предмете, заимствующее свои критерии из сферы явлений, более или менее внешних самому мировому развитию философского познания, может легко оказаться опрометчивым, несоответственным, а в случае повышенного национального самочувствия — и прямо-таки пристрастным и субъективным. Очень нетрудно, при таком националистическом отношении к делу, увидеть оригинальное в том, что при действительном знании и понимании развития философии не может быть ни в какой мере признано оригинальным и представляет собою простой перепев одного из старых мотивов, и наоборот, не разглядеть оригинальности в том, что ею действительно характеризуется в силу слишком пристрастного, а потому и поверхностного и, по существу своему, невнимательного отношения ко всему прошлому философского творчества.

Основным критерием ценности любого философского движения, диктуемым самим внутренним ходом мирового развития философии, является *одновременная наличность* в нем *и глубокого традиционализма и смелой оригинальности*,— присутствие в нем, так сказать, *насыщенной традицией оригинальности* или *насыщенной оригинальностью традиции*. Ведь только там и возможна подлинная оригинальность философского творчества, где она является детищем всего предыдущего развития, где она творчески пользует все то, что было уже сделано, и на прочном и традиционном фундаменте возводит новое, доселе невиданное здание. И наоборот, только там и возможен здоровый традиционализм, где он знаменует собою полноту основных мотивов философского творчества и через то служит прочной базой для нового развития. Подлинные философские новшества тесно связаны с прошлым: они прямо-таки растут из него. Подлинный философский традиционализм тесно связан с грядущим: он определенно требует его и, стало быть, предрекает будущее. Опираясь на все предыдущие системы философии, каждая подлинно новая система выдвигает на первый план какой-либо новый момент, одинаково со всеми другими необходимый для полноты общего философского единства. Этот процесс выявления необходимых моментов фило-

софского знания есть процесс *установления философии как науки*. Когда это свершится и философия выступит как вполне сложившаяся наука, все множественные исторические моменты получат значение систематическое; то, что свершила каждая подлинная система философии исторически, получит систематическую цену в философской науке; каждый исторически-явленный прогресс в познании абсолютного обнаружится тогда как особый и необходимый момент, как *категория абсолютного*...

С чисто философской точки зрения не будет несправедливостью сказать, что порождения русской философской мысли представляют собою пока мало интересного. Западный философ не найдет тут, за самыми редкими исключениями, ничего такого, что открыло бы для него новые философские горизонты, давая толчок к дальнейшему прогрессу, что не было бы сказано раньше уже и в западных странах. Тем не менее русские философствования представляют своеобразный интерес и могут быть поучительны, особенно для нас, русских, но также и для иностранцев, и притом в двояком отношении.

Прежде всего, в гегельянстве и кантианстве, а еще больше в русском спиритуалистическом движении (Юркевич, Соловьев, Лопатин) и в некоторых отдельных тенденциях (Каринский, кн. С. Трубецкой, Лосский) русской философии последних десятилетий чувствуется по сравнению со всем предыдущим значительная внутренняя перемена. А именно: в противоположность прежнему тут получает в философских исканиях и решениях преобладающее значение *чисто философский интерес* и таким образом создается почва для *чисто философской работы* и *чисто философского творчества*, имеющего в себе самом, а не где-то вне себя свой критерий и свое оправдание. Находясь в тесной зависимости от Запада, эти течения дают все же не что другое, как именно философию, заставляют делать не что иное, как работать и мыслить именно философски, словом, учат философствовать в прямом и подлинном смысле этого слова. Собственно, только с Юркевича, Соловьева и Дебольского начинают в России впервые размышлять подлинно философски, так как до этого философская мысль никогда не руководила еще сама собою в русских умах, будучи всегда лишь служанкой и помощницей иных духовных запросов. И только в трудах упомянутых только что мыслителей находит русский читатель и посейчас для себя настоящую школу философского мышления, в то время как немало других умов продолжают еще за последние десятилетия толкать его на «случайное, произвольное философствование», на «самодельщину», лишенную всякого философского значения и смысла и руководящуюся совершенно чуждыми философии мотивами. Если уж говорить о «русской философии» — разумеется, не в смысле своеобразного и самобытного течения самой философской мысли, а лишь в смысле наличности в сфере действия русской нации подлинно философских проявлений,— то

она обретается именно здесь, в трудах Юркевича, Чичерина, Дебольского, Соловьева, Каринского, Лопатина, Введенского, С. Трубецкого и Лосского.

Но философия далеко не вполне дифференцировавшаяся область. Она живет и развивается de facto * в самом тесном контакте с жизнью, с другими сферами духа и творчества; и потому судить ее и оценивать приходится не только с точки зрения строгой философской, систематической спекуляции, но и с точки зрения общекультурной. С другой стороны, философия вообще не сложившаяся еще наука; она находится в процессе становления, представляет собою область усиленного старания достичь законченных баз и принципов. Ну а в такой сфере повторные старания и перепевы старых мотивов — вещь не только неизбежная, но и полезная и ценная. Ибо, как речет одна мудрая русская пословица: шесть раз отмерь, а один отрежь!

И вот, если произведения русской философской мысли не представляют большого интереса в систематическом отношении, то они в высшей степени поучительны, как старание молодой национальной мысли овладеть общим философским богатством, с тем чтобы двигать дальше философскую мысль. Если русские философы не дали до сих пор ни одного оригинального, воистину философского решения или построения, то они неоднократно глубоко и оригинально, по-своему, трудились над разрешением основных философских проблем. И, безусловно, каждому всестороннему и неповерхностному мыслителю должно быть интересно и будет полезно узнать, как работали, подчас с почти гениальным размахом и большой силой разумного проникновения, его русские собратья.

Кроме того, русская философская мысль представляет неоспоримый интерес как одна из сторон общекультурной жизни и творчества русского народа за последние пятьдесят—шестьдесят лет. Этот последний создал огромное и мощное государство, породил могучее общественное движение, «народничество», мало знакомое Западу, но игравшее в русской жизни на протяжении десятилетий первенствующую роль, дал миру замечательную литературу, выдвинул из своих рядов таких первостепенных гениев, как Петр Великий и Лев Толстой, в лице Бакунина и Кропоткина породил, обосновал и оформил анархическую теорию и практику и, наконец, напоследок, всколыхнул весь мир одной из величайших социальных революций. И во всех этих могущественных проявлениях русского народа не последнюю роль играла его философская мысль. Так, художественный гений Толстого и Достоевского насквозь пропитан ею; так, интенсивные религиозные искания российские непрестанно облекаются в философские формы (славянофилы, Соловьев, новейшая религиозная философия); так, народничество существенно характеризовалось

* фактически. *Ред.*

и руководствовалось в прошлом позитивизмом; так, многое и многое объясняется в русской революции и абсолютным нигилизмом Бакунина, и абсолютным материализмом Ленина.

Кто хочет действительно понять русскую историю, русский народ, русскую душу и нынешнюю русскую революцию, тот должен, кроме всего прочего, ознакомиться и с философскими стараниями русского ума.

В тот момент, когда разразилась мировая война, в умственной жизни русского общества был налицо целый ряд признаков нарастающего философского оживления и подъема. Может быть, никогда еще до этого философские проблемы не привлекали к себе столь интенсивного интереса со стороны широких кругов русской интеллигенции; может быть, никогда еще прежде не обозначалось зараз стольких новых философских сил, горячо и всецело отдававшихся «охоте» за философской истиной и искавших настойчиво новых проникновений, новых концепций и систем, опираясь при этом на глубокое почтение перед давним прошлым философии и обстоятельное знание философских трудов и дел последнего столетия; может быть, никогда еще в русской философской жизни не намечалось такого жадного и настойчивого усилия опознать до конца философскую истину и утвердить ее наконец бесповоротно и всецело на ее собственном фундаменте.

Война мало-помалу сильно расхолодила и обескровила весь этот подъем, а революция, отвлекши окончательно все общественные и умственные силы русского народа в другую совсем сторону и подвергши их самому изнурительному и жестокому испытанию, окончательно пресекла намечавшийся было философский расцвет. В настоящее время Россия до того истощена во всех отношениях разразившейся над нею социальной катаклизмой, что было бы просто смешно ждать от нее сейчас не только философских, но и вообще крупных духовных плодов. Вопрос о «хлебе насущном» на сегодняшний день заполнил там все и поглощает остаток умственных сил; и, безусловно, клеймом этой отчаянной борьбы за существование печально запечатлены почти все немногие работы философского содержания, которые смогли, несмотря ни на что, увидеть свет в течение этих последних лет.

Но это печальное настоящее русской философской мысли отнюдь не дает права думать сколько-нибудь пессимистически о ее ближайшем будущем. Наоборот, есть все основания ожидать в скором времени ее нового и, возможно, необычайного расцвета. Революция не только беспощадно разрушила в России старые формы жизни, не только потрясла до корней русское народное бытие и сознание, но и поставила русский народ перед необходимостью нового строительства на расчищенной от анахронизмов и предрассудков почве. Перед русским народом стоит сейчас во всей своей неимоверной насущности и повелительности великая задача: воздвигнуть на основе здоровых начал своего исторического бытия, своей психологии и своих культурных ценностей новое

грандиозное здание народного существования. Но для того чтобы выполнить это, ему неизбежно необходимо будет дать себе ясный и окончательный к р и т и ч е с к и й, свободный и самостоятельный о т ч е т (таково неотвратимое и властное веление Революции!) в смысле сущего и существования, т. е. произвести вновь всесторонний и углубленный философский анализ сущего и совершить новый всеобъемлющий и всепроникающий философский синтез. Так было с Германией, когда она возрождалась на обломках наполеонизма; ибо именно в системах Канта, Фихте и Гегеля немецкий народ обрел наконец самосознание и заложил глубочайшие духовные основы всего своего существования. Так будет и с Россией. И как в великих системах немецкого идеализма было не только построено сознание и духовный смысл народа немецкого, но и заложены бесспорные основы духовной культуры всего последующего столетия вообще, так и грядущее русское философское строительство ляжет ф у н д а м е н т о м не только в основу российского существования, но и всего дальнейшего бытия и развития человечества.

Все прошлое русской философской мысли представляет собою — в этом нельзя не сознаться — прекрасную п о д г о т о в к у к выполнению такой задачи. Русская философская мысль прошла достаточно длительную и обстоятельную школу умственного изживания чужих систем и построений, а равно и попыток самостоятельно творить согласно этим старым и новым образцам философской мысли. Она пробовала и спускаться в самые недры философской традиции, увлекаясь седой и давно отошедшей в вечность стариною, и подниматься на вершины самоновейших философских концепций, усвояя себе самый крайний критицизм и гносеологизм, и, наконец, эклектически сочетать между собою эти две тенденции. Теперь приближается в своем роде единственный и, по всем видимостям, неминуемый момент ее воистину самостоятельного и по правде оригинального и творчественного выступления. Трудно, разумеется, предвидеть и предсказать конкретно, когда начнется этот творческий процесс нового духовного строительства. Сейчас ясно только то, что революционное «хождение по мукам» России далеко еще не кончилось и что народу русскому предстоит еще пережить много глубоких потрясений. Еще труднее, пожалуй, предсказать, в каком направлении конкретно пойдет это великое грядущее духовное строительство и откровение; но нельзя усомниться все же в том, что подобно тому как Великая Русская Революция есть преддверие к жизненному осуществлению подлинного, коренного и всестороннего Н а р о д о в л а с т и я, так и грядущий русский философский синтез будет новым, углубленным и всеобъемлющим утверждением с и с т е м ы С в о б о д ы.

Очерки русской философии. Берлин, 1922. С. 3—5, 8—10, 125—128

М. Н. Ершов

ФИЛОСОФСКОЕ БУДУЩЕЕ РОССИИ

(из книги «Пути развития философии в России»)

I.

«Что мы русские до сих пор не имели философии и очень мало о ней заботимся, хотя когда-то много о ней толковали, доказывает только, что нас еще ничто не заставляло глубоко задуматься; а когда раз такая необходимость явится, будут и у нас философские учения и сильно отзовутся в умах и сердцах, потому что, вместо более или менее остроумного повторения того, что думали другие, они займутся разрешением наших настоятельных, насущных вопросов и след. будут ответом на живые народные потребности». Так писал в своем докладе «Философия и наука в Европе и у нас», читанном 17 ноября 1874 г., К. Д. Кавелин (Собр. соч. Т. III. С. 279).

Покойный писатель, которому нельзя отказать в солидной философской эрудиции, глубокой вдумчивости и серьезном знании русского национального духа, русской национальной культуры и русского народного быта, в этом докладе совершенно верно подметил, что «человеку и народу необходимы особенные, могучие побуждения, чтобы вызвать их к деятельности, тем более к философским взглядам. Нужны глубокие противоречия в жизни, большой внутренний разлад и страдания, столкновения сильных страстей, чтобы заставить подняться умом до высших вопросов философии и попытаться найти им решение» (Op. cit. С. 278).

Всего этого, разумеется, не было в наличности в русской жизни и истории в то время, когда писались эти слова покойным К. Д. Кавелиным. А вместе с тем у нас не было еще той именно почвы, на которой *органически* могла бы развиться философия в России, подобно тому как она органически выросла из соответствующих условий и потребностей жизни западноевропейских народов.

В этом отношении два условия следует признать необходимыми для развития любого философского движения как диктуемые самим внутренним ходом мирового развития философии: *одновременная* наличность в любом философском движении и *глубокого традиционализма,* и *смелой оригинальности.* Эти как будто бы на первый взгляд противоположные друг другу признаки самым тесным образом связаны в отношении к философии.

Все своеобразие философского мышления в том и состоит, что подлинная оригинальность философского творчества имеет место только там, где мы имеем дело с результатами всего предыдущего развития, где философское мышление, если можно так выразиться, вбирает в себя все то, что уже было сделано предыдущим развитием философии. Таким именно путем в области философии на прочном фундаменте традиции возводится новое, доселе невиданное здание.

Но в равной степени только там и возможен здоровый философский традиционализм, где он знаменует собою *полноту основ-*

ных мотивов философского творчества и таким путем служит прочной базой для нового философского развития. В области философии новое тесно связано со старым: здесь новое вырастает из старого. Как известно, проблемы философии на всем протяжении ее истории одни и те же. Но, если можно так выразиться, точки или «углы» зрения на них со стороны отдельных философов различны. Отсюда каждая подлинно новая философская система в цепи исторически сменяющихся систем философии выдвигает на первый план какой-либо новый момент, одинаково со всеми другими необходимый для полноты общего философского единства.

Поэтому, как бы ни казались для поверхностного взора все отдельные философские построения, так нетерпеливо сменявшие друг друга на протяжении исторического развития философии, непримиримо противоречивыми, как бы ни представлялось прошлое философской мысли для приступающего к изучению ее в виде разноцветно-пестрого *калейдоскопа* беспрерывно сменяющихся философских учений и систем, тем не менее нельзя не признать того факта, что в историческом движении философской мысли есть *смысл,* есть *своеобразная внутренняя закономерность,* наличествует известное нарастание идейного богатства человеческой мысли. И этот рост философской мысли в значительной мере обусловлен тою *почвою,* которую представляет собой последовательная смена философских учений на протяжении истории.

Что же касается условий возникновения и развития философии в России, то они таковы, что до сих пор не представляли еще возможности сложиться на русской почве подлинной философской традиции.

Факт капитальной значимости, мимо которого нельзя пройти, тот, что целый громадный период в развитии философии в России стоит под знаком крайне неблагоприятных условий для этого развития, препятствовавших нормальной постановке преподавания философии в университетах. В течение всей первой половины XIX в., вплоть до 60-х гг., преподавание философии в университетах по политическим мотивам всячески ограничивалось и стеснялось, а в 1850 г. кафедра философии в университетах была даже окончательно закрыта, преподавание философии было ограничено только логикою и психологией, и чтение лекций по ним было поручено в каждом университете профессору богословия...

Самым главным положительным результатом университетского преподавания философии явилось постепенное освобождение русских мыслящих умов, работающих в области философии, от соединения философской точки зрения с каким-либо углом зрения общественно-политического мышления, или религиозных воззрений.

Дело в том, что общие условия политической действительности у нас России, и в частности продолжительное отсутствие университетской философии, породили то глубоко ненормальное явление, что философские искания в нашем обществе *исторически* самым

тесным образом соединились с теми или иными политическими упованиями и чаяниями. В силу этого у нас очень долгое время в широких кругах образованного общества философские направления измерялись не под углом зрения их объективной истинности и достоверности, но с точки зрения их *политической или социальной прогрессивности или реакционности*. Как известно, например, материализм, позитивизм и родственные им течения сплелись в сознании рядового русского интеллигента с представлением о прогрессивности, что располагало его в их пользу. И наоборот, идеализм и метафизика, хотя эти термины в сущности давно потеряли свой определенный смысл и значение, весьма продолжительное время носили на себе в глазах большей половины русского образованного общества печать реакционности.

Объяснение этого факта если не целиком, то в существенной его части следует искать в том, что философская мысль развивалась у нас, с одной стороны, при продолжительном отсутствии университетской философии, а с другой — под чрезмерным давлением и опекой практических интересов нашей ненормальной государственной и общественной жизни. «Гонимая ими, а не чистым самодовлеющим стремлением к знанию, пришла наша интеллигенция к философии; не стремление к знанию ради него самого, к истине ради истины, а стремление к истине ради жизни, справедливости, свободы — одним словом, стремление к практическим благам, к практическому миросозерцанию заставило ее углубляться в абстрактные дебри западноевропейской философии» (Рубинштейн М. Философия и общественная жизнь в России. Русск. Мысль. 1909. Март. С. 181).

При этом весьма показательным является тот факт, что у русских писателей вообще и представителей русской философской мысли в частности концепция истины весьма часто имеет двойной смысл: и теоретический, и практический. Эту характерную черту, являющуюся, несомненно, живым отражением нашего общественного и государственного быта, весьма удачно подметил, с одной стороны, Н. К. Михайловский, сыгравший такую крупную роль в истории духовного руководительства нашего образованного общества, а с другой — известный французский исследователь русского романа де-Вогюэ.

Н. К. Михайловский высказывает именно удивление пред необычайно глубоким смыслом русского слова «правда». Мне кажется, говорит он, ни в одном европейском языке нет подобного слова: лишь в русском языке истина и справедливость обозначаются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое.

«Правда в этом огромном смысле,— заявляет он,— всегда составляла цель моих исканий. Правда — истина, разлученная с правдой — справедливостью, правда теоретического неба, отрезанная от правды практической земли, всегда оскорбляла меня, а не только не удовлетворяла. И наоборот, благодарная житейская практика, самые высокие нравственные и общественные идеалы

представлялись мне всегда обидно бесцельными, если они отворачивались от истины, от науки. Я никогда не мог поверить и теперь не верю, чтобы нельзя было найти такую точку зрения, с которой правда — истина и правда — справедливость являлись бы рука об руку, одна другую пополняя. Во всяком случае, выработка такой точки зрения есть высшая из задач, какие могут представиться человеческому уму, и нет усилий, которых жалко было бы потратить на нее. Безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению — правде — истине, правде объективной и в то же время охранять и правду — справедливость, правду субъективную,— такова задача всей моей жизни. Нелегкая эта задача» (Н. К. Михайловский. Соч. Т. I. V С. Спб., 1896).

Равным образом и де-Вогюэ отмечает эту же основную черту русской национальной духовной культуры в заключительном отделе своего исследования о русском романе. Ни один из русских романистов, говорит он, не ограничивается задачами чисто литературного характера: «каждое их произведение мотивируется двойным стремлением — к истине и справедливости. Это стремление двойное для нас и единое для них: русское слово правда, соответствующее понятиям — истина, справедливость, имеет два смысла или, лучше сказать, объединяет две идеи в одном нераздельном понятии».

И вот мы стоим перед такого рода фактами в истории развития философии в России. В течение всей первой половины XIX в., при полном отсутствии у нас университетской философии, развитие философии проявляется главным образом при посредстве работы литературных *кружков*. Разумеется, что в такого рода условиях развития философии значение *общественных* и *политических* мотивов само собою приобретает доминирующее положение. Последовательно при этих условиях и образуется отмеченная уже нами тенденция к соединению философской точки зрения с углом зрения того или другого общественно-политического мышления, с той или другой общественно-политической точкой зрения.

И только именно возникновение и последовательное развитие во второй половине XIX в. университетской философии постепенно ослабляет означенную тенденцию. В историческом порядке картина развития у нас философии во второй половине прошлого столетия представляется в таком виде.

Начало второй половины XIX в. стоит под знаком господства идей материалистической философии (Н. Г. Чернышевский, М. А. Антонович), что явилось, в свою очередь, отражением господства таковых же идей на Западе. А далее, приблизительно эпоха 70—80-х гг. характеризуется широким развитием на русской почве идей позитивной философии О. Конта, Д. С. Милля и родственных ей течений: П. Л. Лавров, В. В. Лесевич, Н. К. Михайловский, Е. В. де-Роберти. При этом, несмотря на широкую популярность позитивной философии в кругах русского образованного общества, на русской почве не было дано глубокого, чем-либо выдающегося обоснования позитивизма. Правда, нельзя не отметить,

что русский ученый Г. Н. Вырубов (живший все время в Париже) состоял одним из редакторов (вместе с Э. Литтре) и главных сотрудников журнала «Revue positive» (основан в 1867 г.), являвшегося органом разработки и пропаганды идей позитивной философии О. Конта. Равным образом В. Лесевич в своем труде «Опыт критического исследования основоначал позитивной философии» (Спб., 1877) один из первых в философской литературе подметил слабые стороны контизма как позитивной философии.

И тем не менее следует подчеркнуть, особенно в отношении именно позитивной философии, что интерес к ней и увлечение ею на русской почве объясняется главным образом мотивами *общественно-политического характера:* позитивная философия являлась одним из членов политического credo прогрессивной части русского образованного общества той эпохи. Однако позитивизм уже по самой природе своей, как явление в сущности антифилософское, не мог дать каких-либо плодотворных результатов в истории развития русского философского мышления.

Реальные результаты университетского преподавания философии обнаружились очень скоро и в одном определенном направлении — в поднятии и культивировании *чисто философского интереса,* в постепенном созидании почвы для *чисто философской работы* и *чисто философского творчества,* имеющего в себе самом собственную цель и собственное оправдание...

Западноевропейская философия для представителей нашей университетской философии явилась скорее *руководством, школою,* а не самодовлеющей целью и не объектом случайных или произвольных симпатий. Университетское преподавание философии последовательно создало такую именно атмосферу, в которой явилась возможность работать и мыслить *философски* в строгом смысле этого слова. Таким путем в университетах явилась возможность для одних *учить,* а для других — *учиться* философствовать, явилась возможность учить и учиться методам философского мышления.

И действительно, какие бы направления русской философской мысли приблизительно за последние сорок—пятьдесят лет мы ни взяли, мы везде должны констатировать несомненное влияние университетского преподавания и университетской работы в области философии. Особенно это наглядно сказалось в усилении переводческой деятельности в отношении к *классикам* философии и в культивировании духа исследования в отношении к отдельным мыслителям (монографические исследования по истории философии) и отдельным проблемам философии. И это как раз такого рода факты, которые являются необходимым условием подлинной философской культуры мышления как отдельной личности, так и целого народа...

Центром философской работы в России, как и следовало ожидать, явились столичные университеты — Московский и Петроградский. При Московском университете в 1885 г. было учреждено «Московское психологическое общество», начавшее издавать с

1889 г. журнал «Вопросы философии и психологии», долгое время являвшийся единственным русским специально философским журналом. В 1898 г. было учреждено при Петроградском университете «Петроградское философское общество». Постепенно наладилась и стала развиваться философская работа также и в провинциальных университетах...

Критико-гносеологическая устремленность есть общая, доминирующая тенденция русской философской мысли последних десятилетий.

И эта тенденция в философском отношении — весьма плодотворна: путь критики и гносеологического углубления вопросов есть conditio sine qua non * успешной философской работы. Это — залог философского развития, ведущего к ценным достижениям в области философии. В данном случае весьма выразительно характеризует путь философского исследования Аристотель в начале II книги своей «Метафизики». «Желающим что-нибудь хорошо *разрешить,*— говорит здесь Аристотель,— необходимо сначала хорошо *затрудниться,* ведь всякое действительное разрешение есть распутывание прежде скопившихся затруднений. Распутывать же не могут те, которые не познали узла». Указанная нами критико-гносеологическая устремленность, столь характерная для русской философской мысли последних десятилетий, весьма *симптоматична:* она именно показывает, что русская философская мысль уже «затрудняется» в разрешении философских проблем, она уже впуталась в «узел» этих проблем — последовательно проникла в детали той связанности и сложной переплетенности, которая характеризует работу философского мышления как в его прошлом, так и в настоящем.

Эти «затруднения», как справедливо указал еще Аристотель, могут дать один определенный результат: *разрешение.* И действительно, отмеченный нами рост философского сознания России ставит нас лицом к лицу с тем историческим моментом в жизни русского народа, когда в процессе эволюции своего исторического бытия он должен выявить свое определенное отношение к глубочайшим проблемам познания, бытия и жизни, волнующих человечество на всем протяжении его истории. Те потрясения, которые пережил русский народ во всех слоях своего общественного организма за последние семь лет — период грандиозной внешней войны и войн внутренних, гражданских,— безусловно, не пройдет бесследно для его истории, но составит его *исторический опыт* глубокого политического, общественного и морального значения. *Пережитое* народом, нацией несомненно найдет себе отражение в национальном *творчестве,* составит предмет национальной *рефлексии,* национальных *размышлений* — философии.

К. Д. Кавелин в цитированном уже нами выше своем докладе писал: «будут и у нас философские учения и сильно отзовутся в *умах* и *сердцах,* потому что вместо более или менее остроумного

---

* необходимое условие. *Ред.*

повторения того, что думали другие, они займутся разрешением наших настоятельных, насущных вопросов и, след., будут ответом на *живые народные потребности*». Несомненно, что приведенные слова К. Д. Кавелина могут найти себе реализацию только теперь — в результате известного последовательного роста философской образованности у нас в России, с одной стороны, и отмеченных нами тяжелых потрясений в жизни русского народа — с другой. Помимо этих внутренних, субъективных оснований для пробуждения философского творчества на русской национальной почве можно указать также и благоприятные условия внешнего, объективного порядка. Это — напряженнейшие поиски современной философской мыслью *философского синтеза*. как результат известной эволюции европейской философии за последние пятьдесят лет и глубокого осознания ею внутренних противоречий европейской культуры и жизни. Нельзя именно не признать, что среди невиданных еще доселе в истории социальных потрясений и грандиозных международных столкновений, свидетелями которых мы являемся, пульс духовной жизни в современную нам эпоху, вообще говоря, бьется весьма усиленно. Это — верный барометр значительности переживаемой нами эпохи. Человеческая мысль в нашу эпоху с большим напряжением своих сил ищет ответ на вопросы о *смысле* и *ценности* всего существующего (см. об этом нашу «Идеологию и технологию в духовной жизни современной эпохи». Владивосток, 1921).

В эти устремления современной философской мысли к философскому синтезу, несомненно, внесет свою долю и русская философия — скажет свое слово русская национальная философская мысль. Западная Европа и Америка в наше время, действительно, не скупятся на новые усилия философской мысли и пытаются сказать действительно новое философское слово, пытаются дать философии сделать решительный шаг вперед. Тем не менее, с объективной точки зрения, все эти стремления и попытки в конечном счете оказываются *замкнутыми* в железном кругу великого немецкого идеализма. Все, что сделано и делается современными представителями западноевропейской и американской философии в области положительных философских построений синтетического характера,— все это есть только более точное раскрытие, доразвитие, усовершенствование того громадного шага, который совершила философская мысль в лице Канта, Фихте и Гегеля; нового же, в строгом смысле этого слова, шага вперед, подъема в новый и более высокий философский этаж этой философии до сих пор осуществить, строго говоря, *не удается*.

«Чтобы сделать этот шаг, нужно решительно выйти,— как справедливо замечает Б. Яковенко,— из предуставленных рамок, встать выше них; для этого необходим подлинный национальный подъем, напряженная работа над созданием *новой национальной культуры*» (курсив автора). Едва ли кто станет отрицать, что духовное и политическое положение России в настоящее время таково, что можно сказать: Россия духовно и культурно, а также

и политически *еще строится, образуется, растет*. Такое общее политическое и духовное состояние России в соединении с наличием известного роста философского сознания ее за последние пятьдесят лет и общим философским подъемом, столь характерным для нашей эпохи, позволяет надеяться на несомненное философское будущее России.

Не может подлежать сомнению, что *политическое* и *духовное строительство* России, имеющее место в настоящее время, как результат и последствие грандиозной внешней мировой войны и затянувшихся гражданских междоусобиц, необычайно остро отразившихся на переживаниях национальной психики, увенчается *строительством философским,* в котором наша нация, пережив ряд великих волнений, испытаний и потрясений, выявит свой подлинный духовный лик во всей его индивидуальной целостности и полноте.

Пути развития философии в России. Владивосток, 1922. С. 3—5, 16—19, 22—23, 64—67

С. Л. Франк

ПОНЯТИЕ ФИЛОСОФИИ. ВЗАИМООТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

(из книги «Введение в философию в сжатом изложении»)

Греческое слово «философия» происходит от слов «φιλεῖν» — любить и «σοφία» — мудрость. Буквально значит любомудрие.

К истории слова «философия». Впервые мы встречаем его у Геродота (V в. до Р. Хр.), где Крез говорит посетившему его мудрецу Солону: «Я слышал, что ты, философствуя, ради приобретения знания исходил много стран». Здесь «философствовать» значит «любить знание, стремиться к мудрости». У Фукидида (конец V в.) Перикл в надгробной речи над павшими в бою афинянами говорит, прославляя афинскую культуру: «мы философствуем, не изнеживаясь», т. е. «мы предаемся умственной культуре, развиваем образование». У Платона (IV в.) мы встречаем слово «философия» в смысле, тождественном современному понятию науки, напр., в выражении «геометрия и прочие философии». Вместе с тем у Платона мы встречаем указание, что Сократ любил употреблять слово «философия», как любомудрие, жажда знания, искание истины, противопоставляя его понятию мнимоготового, законченного знания или мудрости («σοφία») софистов. У Аристотеля появляется термин «первая философия» в качестве основной или основополагающей науки, т. е. философии в современном смысле слова (или метафизики). В том смысле, в каком это слово употребляется теперь, оно вошло в употребление лишь в конце античной истории (в римско-эллинистическую эпоху).

Понятие философии. Философия есть рациональ-

но или научно обоснованное учение о цельном мировоззрении.

Цельное мировоззрение есть общее понимание мира и жизни, уяснение основных свойств и отношений бытия и постижение смысла человеческой жизни, т. е. назначения человека и места его в бытии. Зачатки такого цельного мировоззрения есть почти у каждого человека, но у большинства они имеются в форме непроверенных «убеждений» и «верований», слагающихся под влиянием жизненного опыта и мнений окружающей среды или опирающихся на авторитет догматической религии. В противоположность этому философия есть цельное мировоззрение, поскольку оно научно обосновано.

Что такое наука или научное знание? Оно не совпадает ни с книжной «ученостью», ни с знанием как таковым. С первой — потому, что ученость есть уже плод накопления научного знания, которое, очевидно должно ей предшествовать; со вторым — потому, что то или иное знание вообще (напр., техническое, или практически нужное для жизни) есть у всякого человека вообще, чем человек, как «homo sapiens», отличается от животного; научное же знание — далеко не у всякого. Существовали народы высокой культуры (напр., народы Древнего Востока — египтяне, вавилоняне, иудеи, финикияне), не имевшие, однако, никакой науки. Их знания (напр., технические, астрономические и др.) 1) передавались в течение веков от поколения к поколению без заметного сколько-нибудь быстрого развития, 2) считались неприкосновенными истинами, независимыми от мысли личности, и по большей части санкционировались религиозным авторитетом, 3) никогда не доказывались и не проверялись. Напротив, когда древние греки в конце VII и начале VI в. до Р.Хр. познакомились с этими знаниями, они быстро превратили их в настоящее научное знание (в первой философской или научной школе греков, так наз. школе милетских натурфилософов Фалеса и его преемников). А именно: 1) знание начало разрабатываться бескорыстно, как знание ради самого знания, без непосредственного отношения к жизненным нуждам, ради искания самой истины; 2) знание развивалось свободно, каждый мыслитель считал себя вправе самому доискиваться до истин, изменять и исправлять существующее знание, и потому греки в продолжение относительно небольшого времени, с VI по IV или III век, развили слабые зачатки знания в законченные и обширные науки (астрономия, геометрия, медицина, физика, биология, общественные знания); 3) знание доказывалось и проверялось, т. е. строилось рационально, в логически разработанной системе понятий. Поэтому мы говорим, что наука впервые в истории человечества родилась и развилась в Древней Греции.

Итак, научное знание или наука есть знание, осуществляемое путем свободного личного искания истины ради нее самой и логически обоснованное и приведенное в систему.

Первоначально в Древней Греции в первых научных школах (милетской и ближайших других, к ней примыкавших) существовала только одна единая наука, охватывавшая все знание. Это было одновременно и естествознание во всей его полноте (учение о природе или мире, т. е. о явлениях астрономических, физических, метеорологических, биологических), и учение о человеке, его душе, смысле его жизни. Поэтому «философия» и «наука» в эту эпоху совпадали между собой. Позднее наступило разделение науки на ряд отдельных наук, т. е. разделение труда между научными исследователями. С этого момента выступает и философия, как особая наука. Так, Платон наряду с науками арифметикой, геометрией, астрономией устанавливает особую науку «диалектику», или «учение об идеях», тождественную понятию философии. Аристотель, изучавший самостоятельно множество специальных наук и отчасти их создавший (логику, физику, зоологию, ботанику, этику, эстетику), вводит, как мы уже видим, наряду с ними особую науку «первую философию», имеющую своим предметом учение о бытии вообще.

Каково же подлинное систематическое отношение между специальными науками и философией? Каков особый предмет философии как самостоятельной науки?

Часто думают, что научно обоснованное цельное мировоззрение можно приобрести путем изучения основных выводов всех наук *, т. е. что то, что называется философией, есть лишь энциклопедия научного знания. Существует направление мыслей, так называемый позитивизм, которое так понимает философию, т. е. в сущности отрицает ее как самостоятельную науку. Так, «Курс положительной философии» Огюста Конта или «Синтетическая философия» Герберта Спенсера есть не что иное, как резюме главных выводов всех или некоторых важнейших специальных наук.

Это мнение опирается на мысль, что мир или бытие без остатка разделены на области изучения отдельных наук и что для философии как особой науки поэтому не остается более особого предмета. Однако это мнение ложно.

1) Наука в настоящее время охватывает такое множество знаний, что фактически даже самые всеобъемлющие умы не в состоянии охватить всего существующего знания. Энциклопедия научного знания существует лишь в лице совокупности всех наук, совместно разрабатываемых множеством ученых, и вместиться в одно сознание не может.

---

* Иногда даже думают, что какая-нибудь одна специальная наука дает цельное мировоззрение, напр., часто естествоиспытатели склонны думать, что приобрести мировоззрение можно изучением одного естествознания, и этот взгляд был распространен, напр., в русской интеллигенции в 60-х годах XIX века (ср. тип Базарова в «Отцах и детях» Тургенева); или теперь часто думают, что цельное мировоззрение можно извлечь из изучения политической экономии. Но ясно, что всякая специальная наука знакомит нас только с частью мира и потому попытки построить на ее выводах мировоззрение всегда ложны в силу своей односторонности.

2) Но, главное, если бы это даже было возможно, такая энциклопедия совсем не была бы философией как научно обоснованным цельным мировоззрением. Сумма всех знаний есть только набор знаний, хаотически складывающийся в голове, а не цельное, т. е. систематическое, мировоззрение (так, изучив энциклопедический словарь во всех его томах, мы не приобретем никакого мировоззрения). Почему же это так?

Каждая специальная наука исходит из ряда особых посылок и понятий, которые она не проверяет, а берет в готовом виде как основу своей научной работы. Таковы понятия «причинная связь», «бытие», «субстанция», «качество», «отношение» и т. п., посылки вроде того, что «каждое явление имеет свою причину» и т. п. Наряду с понятиями и посылками, общими всем или нескольким наукам, каждая наука имеет и свои особые, отдельные понятия и посылки, и часто посылки и понятия одной науки не только не совпадают с таковыми же другой науки, но даже как будто прямо им противоречат. Так, естествознание в настоящее время отвергает понятие «цели явлений» и ищет только внешние причины явлений, а обществоведение (напр., история, политическая экономия) не может обойтись без понятия цели, без телеологических объяснений (потому что всякое объяснение исторических явлений сводит их к каким-либо стремлениям людей). Физика исходит из понятий и предпосылок, которые совершенно чужды, напр., психологии. Если мы суммируем итоги отдельных наук, то они поэтому не уложатся в стройную непротиворечивую систему, а составят набор противоречивых суждений. Поэтому нужна особая наука, которая уясняет и проверяет высшие общие посылки и понятия всех специальных наук и таким образом создает систему цельного знания. Она уясняет, напр., что такое «причинная связь» вообще, как она возможна, какие виды ее могут быть в разных областях бытия, каково отношение между внешней причиной и целью и т. п. Такая наука и есть философия.

Иначе говоря: изучая целое только в его частях, мы не познаем его, даже изучив все его части, ибо целое есть не простая сумма частей, а их единство, т. е. система отношений между частями. Так, пройдясь по всем улицам большого неизвестного нам города и осмотрев все его здания, мы не будем иметь ясного представления о городе в целом и можем в нем запутаться, так как не поймем его расположения, отношения между его частями; оно уяснится нам из изучения плана города или когда мы увидим весь город сразу, например с горы. То же и с бытием или миром в целом, изучаемым отдельными науками. Последние изучают части его, не интересуясь их отношениями к другим частям. Философия же пытается познать бытие и жизнь именно как целое — предмет, не изучаемый никакой другой наукой.

Философия развивается, конечно, в теснейшей связи с развитием специальных наук. Последние как в своих выводах, так и в своих посылках дают ей конкретный материал, который она обрабатывает в систему цельного знания. Но она не опирается

на выводы наук как на готовые истины, из которых она должна исходить, ибо ее задача, напротив, очистить и придать подлинно точную, т. е. научную, форму этим выводам, связав их в общую систему. Ибо никакое знание не может считаться готовым, законченным и достоверным, пока оно не сопоставлено с другими знаниями и не выражено в непротиворечивой универсальной системе знаний. Философия как учение о научно обоснованном мировоззрении есть, таким образом, самостоятельная наука, образующая и основу, и завершение всех частных или специальных наук.

Введение в философию в сжатом изложении. Пб., 1922. С. 3—7

И. К. Луппол

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ С. Л. ФРАНКА

«ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ В СЖАТОМ ИЗЛОЖЕНИИ»

«Попытки популяризации отвлеченной философской мысли должны быть признаны особенно интересными и заманчивыми. Понятное и доступное изложение философских проблем и их разрешение является весьма желательным и своевременным, если под философией понимать научно обоснованное учение о цельном и стройном миросозерцании».

Так формулирует понятие философии С. Л. Франк, очевидно, предназначающий свою книжку для впервые приступающего к философии читателя. С этим общим определением (конечно, Франк не первый дает его) нельзя не согласиться, и мы бы приветствовали появление одного из первых популярных и сжатых очерков введения в философию, если бы можно было принять еще хотя одно положение Франка.

С внешней стороны в книжке все обстоит как будто благополучно. Автор понимает, что для выработки цельного мировоззрения нельзя ограничиться одной проблемой познания, но необходимо включить и проблему бытия, и этику, ибо, как заметил Г. Плеханов, нельзя рассматривать основания познания как нечто отдельное от оснований бытия; жизнепонимание же несомненно является частью миропонимания в целом. Соответственно с этим Франк пытается осветить вопросы гносеологии, методологии знания, онтологии и, наконец, этики.

В пределах каждой части автор располагает материал так, что сперва излагает и критикует направления мысли, с коими он не согласен, а в конце подводит читателя к собственному решению вопроса. Как и следовало ожидать, теория воздействия объекта на субъект и материализм помещены у Франка на месте самых несовершенных систем, Бергсон же и благожелательные ссылки, например на Авенариуса и Николая Кузанского, занимают почетное место рядом с собственными выводами автора. Вот эти-то собственные мысли Франка должны занимать нас больше всего: это

же «научно обоснованное цельное мировоззрение» автора, которое он хочет навязать своим читателям.

Правда, по части научного обоснования мы сразу же наталкиваемся на маленький конфуз: «она (философия) *не опирается* (курсив Франка) на выводы наук как на готовые истины, из которых она должна исходить, ибо ее задача, напротив, очистить и придать подлинно точную, т. е. научную, форму этим выводам, связав их в общую систему» (С. 7).

Итак, научное мировоззрение может не опираться на выводы наук, скажем, естественных; это очень важный методологический прием Франка, и странно, что он не поместил его в отдел методологии знания. Этот прием позволяет Франку в дальнейшем отрицать, например, дарвинизм, ибо «теперь уже обнаружена несостоятельность или недостаточность этого учения» (С. 72). Смеем думать, что если это положение и «опирается на выводы наук», то только таких, которые сами не опираются на выводы наук, например богословия. Во всяком случае, так, в десяти строках, с Дарвином разделывались лишь гимназические учебники православного вероучения.

При таком отношении к естественным наукам делается понятной критика Франком локковских первичных качеств вещей, принимаемых в общем научным естествознанием. Франк находит самым удачным согласиться в этом пункте с мнением субъективного идеалиста, епископа Беркли (С. 19). Он допускает еще, что естествоиспытатель, пожалуй, со своей точки зрения, и прав, гносеолог не может ничего знать «не только о логическом отношении между идеями и объектами (о степени их сходства), но и о реальном отношении между ними (о воздействии объектов на сознание)». Как не пожалеть нам бедного гносеолога, который уступает добровольно истину естествоиспытателю для низкого практического употребления, а сам великодушно удаляется в asylum ignorantiae *, как в бест!

С общественными науками Франк поступает еще проще. Игнорируя их современные достижения, он приписывает им совершенно устаревшие взгляды. Так, он утверждает, что «обществоведение (напр., история, политическая экономия,— вставка Франка) не может обойтись без понятия цели, без телеологических объяснений (потому что всякое объяснение исторических явлений сводит их к каким-либо стремлениям людей)» (С. 6). К такому утверждению в 1922 году комментарии, как говорится, излишни.

Проблеме телеологической связи Франк посвящает особую главу после главы «Онтологическая природа причинности», в которой весьма сочувственно излагает взгляды Юма. Мы с трудом удерживаемся от приведения длинных цитат из этой замечательной главы. В ней Франк утверждает, что «человеческие действия определяются в большинстве случаев сознательными стремлениями человека к определенным целям» (С. 71). В целом ряде при-

* прибежище незнания, невежества. *Ред.*

меров (чихание и кашель, отдергивание руки при обжоге и т. п.) Франк усматривает не причинную, а телеологическую связь, находя в ней достаточное объяснение. В этом знание? Почему папа кашляет? — потому, что он хочет прочистить горло! — и пятилетний сын удовлетворен, но только потому, что ему пять лет.

Нетрудно видеть, что в каждом таком случае Франк ставит вопрос «для чего», а не вопрос «почему». Мы полагаем, что такая постановка вопроса не только ничего не объясняет и никогда ничего не объяснит, но она просто не научна, и ответами на такие вопросы *научного* миросозерцания достигнуть нельзя.

Расхождение Франка с научным знанием так велико, что с ним нельзя полемизировать. Ну что, например, можно ответить Франку на такое его опровержение реальной причинной связи: «Если мы признаем весь мир машиной (почему машиной? — *И. Л.*), то всю его целесообразность мы должны будем отнести на счет целестремительной воли его Творца (обязательно с большой буквы.— *И. Л.*) и устроителя?» (С. 72). Неужели нельзя обойтись без «творца» и неужели Франку неизвестен целый ряд мыслителей, великолепно обходившихся без этого самого «творца»? Коротко говоря, по Франку, «телеологическая связь неустранима из бытия». Для нас этого признания вполне достаточно, и мы можем поздравить Франка с его союзниками в лице богословов.

Полное «научное мировоззрение» автора предстанет пред нами, если мы посмотрим на решение им онтологической проблемы. После краткого и неточного изложения учений о субстанции бытия, анализ которого мы опускаем по недостатку места, Франк ставит такие вопросы: «Каково место психического и материального, вместе взятых, в системе бытия? Исчерпывают ли они собою бытие, или есть иные роды бытия?» Тут налицо замена логически уместного понятия «идеальное» понятием «психическое» (мы увидим далее, для чего это нужно Франку) и, во-вторых, нелепость вопроса. Можно говорить о природе и духе, объекте и субъекте, вещи и «я», бытии и сознании, вообще о материальном и идеальном, и только. Tertium non datur *, если не желать впасть в болото эклектизма. Это не нравится Франку. «Бытие,— говорит он,— обычно отличают от сознания, целое же объемлет и бытие, и сознание (оно и реально, и идеально)» (С. 47).

И материализм признает за мышлением известное самостоятельное значение, поскольку он «применяет к данным, доставляемым внешними чувствами, рациональный метод» (А. Деборин, «Введение и т. д.»), но ведь вопрос в том, что́ первое, начальное, независимое. Так смотрели не только какие-нибудь, для Франка, Энгельс или Плеханов, так смотрел и И. Фихте, когда он говорил: «Но очевидно, что совместимы лишь *представления* о самостоятельности Я и самостоятельности вещи, но не самая самостоятельность их. Только что-нибудь одно может быть первым, начальным, независимым, второе уже потому, что оно, второе, необходимо будет зависеть от первого, с которым оно должно быть соединено»

* Третьего не дано. *Ред.*

(И. Фихте, «Первое введение в наукословие», § 5). И действительно, это единственно правильная постановка вопроса.

Что же это за третий род бытия, который объявляет Франк? Так как, очевидно, третьего ему не изобрести, то в нем мы узнаем старого знакомого. «Таким образом,— говорит Франк,— существует, кроме психического и материального, еще третий род бытия, который мы можем назвать идеальным» (С. 61). Бытие это вневременно и, конечно, внепространственно. Желая быть последовательным, Франк откатывается в своей «научной» философии в глубь веков к Николаю Кузанскому, к средневековым реалистам, к Платону. Усовершенствования, какие вносит Франк в Платона, сводятся к тому, что у последнего были два отдельных мира, а у Франка «не существует двух отрешенных миров — идеального и реального,— а есть единое бытие, имеющее две стороны или как бы два измерения» (С. 64).

Средневековый спор реалистов и номиналистов (сопоставление напрашивается само собой, хотя автор об этом и не говорит) Франк разрешает так: «Единство зоологического типа,— скажем, типа лошади,— есть не выдумка или субъективный синтез, а *реальное, сущее единство,* обнаруживающееся в одинаковости, родовой общности всех отдельных организмов этого типа. Вне признания бытия идеального было бы невозможно само научное знание» (С. 64). Итак, философ XX века С. Л. Франк решает: universalia sunt realia *.

Далее следуют рассуждения, что реальное бытие познается только через идеальное, идеальное же познается независимо от реального; вывод Франка: «логическое первенство принадлежит идеальному» (С. 64). Значит, universalia sunt ante res **. Так простые общие понятия превращаются Франком во вневременные элементы бытия.

Собственно, дальше идти некуда, и мы можем закончить нашу операцию выявления Франка как крайнего идеалиста, как бы он ни прикрывался титулами интуитивиста, идеал-реалиста и даже монистического реалиста.

Мы могли бы оспаривать еще целый ряд положений Франка как в исторической части его работы (вопреки Франку, Спиноза не объективный идеалист; Кант не так прост, чтобы его назвать субъективным идеалистом; материализм развивается вовсе не в эпохи упадка и т. д. и т. д.), так и в части построения его «собственной» системы, но считаем это совершенно ненужным. Каким-то диким анахронизмом представляется в наши дни этот выученик Николая Кузанского; за современной философской видимостью Франка скрывается средневековая схоластика. А ведь книжка предназначена для широких масс читателей!

Под знаменем марксизма. 1922. № 9—10. С. 225—227

---

* универсалии (общие понятия) существуют реально (в действительности). *Ред.*

** универсалии (общие понятия) существуют до (прежде) вещей. *Ред.*

И. И. Лапшин

ТВОРЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В ФИЛОСОФИИ

(из книги «Философия изобретения
и изобретение в философии»)

В основу всего исследования положены три мысли:
1. что философия есть особая наука, не совпадающая по своему содержанию ни с одною из положительных наук;

2. что она и ее прогресс теснейшим образом связаны с эволюцией специальных областей научного знания;

3. что изучение научного, технического и философского творчества может оказывать *косвенным образом* полезное влияние на самый процесс изобретения.

Отвергая все виды догматической метафизики, автор рассматривает их как рабочие гипотезы, имеющие в руках наиболее даровитых мыслителей известную *эвристическую* ценность, определенный *коэффициент полезного действия...*

Что такое философское изобретение? Какова его природа с общефилософской и с психологической точек зрения? Каков генетический процесс его образования? Вот ряд трудных вопросов, которые я имею в виду осветить в последующем изложении. Не может быть сомнения в том, что на эти вопросы нельзя дать полный ответ в настоящее время, но я думаю, наступил момент, когда их следует отчетливо формулировать и попытаться связать с общими проблемами философии и психологии изобретения. То, что здесь можно сейчас сделать, да послужит хотя бы лишь программою для дальнейших, более углубленных и фактически документированных исследований. Во избежание неясностей я прежде всего должен указать на то, что отграничиваю философское творчество от *религиозного.* Философия есть своеобразная *научная* область духовной деятельности, она есть сфера *познавательного,* а не *эмоционального мышления.* Мысль Конта о прохождении философии чрез *теологический фазис* — ложная мысль. Если теологический элемент — влияние религиозных потребностей — есть фактор, играющий известную роль в истории философии, то это — инородный фактор, *чуждый задачам наукообразного знания* и притом характерный не для известного «фазиса» в истории философии, но неизменно действующий на всем ее протяжении. Гениальные научно-философские догадки Анаксимандра и пифагорейцев могут быть смело противопоставлены *фетишизму и анимизму* самого «отца позитивизма» Конта или «отца экспериментальной психологии» Фехнера, которые оба одушевляли земной шар, как разумное живое существо. Поэтому взгляд С. Н. Трубецкого на историю древней философии как на раскрытие религиозного миросозерцания в корне ошибочен, и совершенно правы Эрвин Роде и Маковельский, трактующие древнюю философию и религию греков как две «независимые переменные».

Богословский и философский элементы в процессе философского изобретения отделены нередко тонкою, едва уловимою чер-

тою, что дает повод при историко-философском анализе к смешению двух различных «планов» творчества. Так, например, Вл. Соловьев в «Кризисе в западной философии» ставит себе богословскую задачу — «оправдать веру отцов наших», и в его сочинениях мы находим попытки философа «оправдать» догматы христианства. Однако надо обладать большою ограниченностью мысли, чтобы не признать в Соловьеве крупный философский талант: в его сочинениях, несмотря на то что *общий замысел в них чужд по духу философии,* рассыпано множество глубоких и оригинальных научно-философских идей. Мы причисляем Платона и Декарта к величайшим изобретателям в области философии, но богословы утверждают, что оба они не философы, а богословы по существу. Отто Вильман в своей «Geschichte des Idealismus»* утверждает, что у Платона богословские идеи составляют «das Kernwerk des ganzen Systems»**, и обставляет это положение рядом остроумнейших «доказательств». Глубокая связь философской мысли Декарта с богословскими проблемами его времени дала повод одному богослову (Espinas: «Le point de départ de Descartes», Revue Bleue, 1906 ***) отстаивать мысль, что primum moveus **** всего творчества Декарта была богословская проблема, и Gilson'у в его замечательной книге «La liberté chez Descartes et la thēologie»***** (1913) нужно было проникнуть во все тайники духовной лаборатории Декарта и исследовать все его точки соприкосновения с современной ему богословской мыслью, чтобы показать, какое именно положение занимала философская мысль Декарта в отношении к его богословским интересам, и Жильсон убедительно показывает, что Декарт — великий философский изобретатель, что для него, как это видно из письма к Мерсенну от 28 января 1641 г., центр тяжести всех его интересов лежит в метафизике и физике и что он стремился добиться их признания со стороны богословов путем согласования своих философских построений с церковной догматикой. Но не то же ли мы наблюдаем в XIX веке, когда Конт пытается связать судьбы позитивизма с иезуитским орденом, а Ренувье — судьбы неокритицизма с либеральным протестантизмом? Все это нисколько не препятствует отчетливому различению богословской изобретательности от философского изобретения.

Повторяю: философское изобретение есть вид *научного творчества,* и его надо отчетливо различать, во-первых, от религиозного творчества и, во-вторых, от богословской изобретательности.

Религиозное творчество глубоко эмоциональной природы. Основатели религий не научные исследователи, не критики, не систематизаторы, а *творцы новых скрижалей ценностей.* Они являются наиболее яркими выразителями морально-религиозных по-

* «История идеализма». *Ред.*

** ядро целой системы. *Ред.*

*** исходный пункт Декарта. *Ред.*

**** перводвигатель. *Ред.*

***** свобода у Декарта и в теологии. *Ред.*

требностей народных масс своего времени, они призваны не философствовать, а «глаголом жечь сердца людей». Вот почему история философии включает имена Сократа, Платона, Канта, но в ней нет места для Моисея, Магомета или Иисуса. Когда один критик Канта упрекнул его в том, что его моральное изобретение не заключает в себе ничего нового, являясь лишь новою формулой христианской морали, то Кант справедливо указал ему, что точная формулировка известного явления и составляет именно научную заслугу философа, сами же моральные явления не суть порождения философской мысли.

Богословская изобретательность заключается в искусстве упорядочения и систематизации в форме известной *догматики* религиозного вероучения, которому положил начало основатель известной религии. В богословской мысли есть своя внутренняя логика и свое диалектическое развитие, но для разработки религиозного учения самою его природою положены известные грани — *чудо, тайна и авторитет*. Всякий раз, когда богословское мышление близко подходит к этим граням, оно неизбежно умышленно или чаще неумышленно подменяет логику разума логикой чувств. Так как сама догматика с течением веков эволюционирует, рационализируется и постепенно утрачивает монументальную пластичность своих первоначальных очертаний, то глубокое отличие методов богословской экзегезы от философского мышления для поверхностного взгляда утрачивается, между тем как эта разница остается, по существу, тою же самою на всем протяжении философии. Она оценивается результатами изобретений богословских и философских. Эффективность первых определяется их *жизненным влиянием на массы,* а эффективность вторых — их *объективно научною значимостью.* Однако это глубокое различие самой природы изобретательности в обоих случаях нисколько не исключает того факта, что богословские и философские тенденции часто *сосуществуют* в процессе изобретения: у великих богословов можно найти замечательные отдельные философские мысли, у великих философов вплоть до наших дней нередко явны богословские тенденции духа.

II.

Равным образом тот факт, что среди философов были натуры художественно одаренные и что многие философские произведения ценны как создания искусства, нисколько не дает нам права говорить о философии вообще как только искусстве. «Пир» Платона, некоторые произведения Шопенгауэра, Ницше, Соловьева и т. д., конечно, входят не только в историю философии как объекты исследования, но и в историю искусства. Так, Левек пишет исследование «Quid Phidiae Plato debuerit»* (1852), а Гирцель оценивает литературную форму диалога у Платона («Der Dialog, ein litterarhistorischer Versuch»**), но это нисколько не мешает нам отде-

* «Чем Платон был обязан Фидию». *Ред.*

** «Диалог, литературно-историческое исследование». *Ред.*

лять в философском произведении эстетическую оболочку от имеющего *научную значимость* ядра. Ниже мы увидим, какую своеобразную роль играют поэтические сказания и мифы в духовной лаборатории философа.

Смешение научно-философского изобретения с художественным творчеством возможно в двух отношениях — с точки зрения изучения процесса созидания философских систем и с точки зрения изучения процесса постижения их духа историком философии. Сами философы — Платон, Шеллинг, Шопенгауэр, Ницше, как я указывал («Законы мышления и формы познания». 1906. С. 207), дают повод к смешению первого рода, сближая свой творческий процесс с формированием художественной концепции. Поскольку речь идет о тех сторонах их творчества, которые вовсе не относятся к области научно-философской, они, конечно, правы, но все то, что ценно в их системах для научного познания, может заключать в себе элементы, аналогичные элементам художественного произведения, но не тождественные с ними. При анализе интеллектуальных чувствований и их роли в процессе научного изобретения это будет подробно выяснено ниже. Равным образом и отождествление процесса постижения духа философской системы историком философии с процессом художественной перевоплощаемости при эстетическом восприятии драмы или романа основано на спутанности мысли, которая выяснится нам при анализе «фантасмов» научного воображения, столь похожих на первый взгляд на продукты эстетического творчества. Подобную спутанность мысли можно найти в книге проф. И. А. Ильина «Философия Гегеля, как учение о конкретности Бога и человека» (1918), книги ценной в других отношениях. «Историку философии,— пишет И. А. Ильин,— задано осуществить тайну художественного перевоплощения: принять чужое предмето-созерцание и усвоить его силу и его ограниченность». Подобное «принятие чужого предмето-созерцания» есть, действительно, род перевоплощаемости, на которую указывал и Кант (см. мою статью «О психологическом изучении метафизических иллюзий». «Жизнь». 1901) и Гегель, но эта перевоплощаемость иного порядка, чем перевоплощаемость художественная, хотя между ними и имеются общие черты.

Наконец, нельзя рассматривать историю философии просто как установку известных научных обобщений, как это делает, например, Таннери, для которого история философии без остатка растворяется в истории положительных наук. Спенсерово определение философии как знания наивысшей общности грешит чрезмерной широтой. Признавая его, пришлось бы отнести таблицу умножения и «Пифагоровы штаны» к области истории философии. У философии есть свои специфические функции, как у своеобразной области научного знания, которые и должны быть раскрыты путем анализа природы философского изобретения...

И великие философские изобретения удостаивались *премий,* но главным образом в виде цикуты, костра, изгнания или тюремного заключения. Изобретательность развивается всегда изнутри

кнаружи, от творческих потенций человеческого духа к его актуальным проявлениям; значение внешних возбудителей в этом процессе, разумеется, весьма велико, но они никогда не могут всецело обусловливать конечный результат — удачное открытие.

Признавая, что нужда есть мать изобретения, Мэзон в то же время указывает, что в процессе его образования играет важную роль и свободная творческая игра духовных сил человека — его ума, комбинационной способности, ловкости и т. д. Так, игры детей и игры первобытных народов служат почвой для развития изобретательности. На роль детских игр в истории изобретений впервые указал Лейбниц; в новейшее время Гросс подробно исследует роль *умственного* эксперимента в детских играх. Мэзон сообщает, что, например, эскимосы при занятии китоловством создают особые *фиктивные* задания, в которых нужно проявить проворство и изобретательность при воображаемом преследовании животного.

По мере восхождения к более высоким, тонким потребностям человека, каковы религия, искусство, наука и философия, формы изобретения углубляются, но механизм изобретательности в основных чертах остается тем же.

В частности, что касается занимающего нас вопроса об изобретении в философии, то нужно, во избежание недоразумений, несколько остановиться на том, что является *исходным* пунктом для философской изобретательности. Если рассматривать этот вопрос с точки зрения современного человека, психогенезиса его личности, тогда на него нетрудно ответить. Если же брать вопрос с исторической точки зрения, то на него можно ответить удовлетворительно лишь в самых гадательных и общих чертах. Что источником философских изобретений является *великая философская страсть удивления* человека перед самым фактом его бытия, перед загадками познания и деятельности, перед вопросом о сущности мира и цели бытия — это бесспорно, не нужно только в эту общую постановку вопроса субъективно привносить свою собственную точку зрения, модернизировать неведомого нами первобытного человека. Между тем в эту ошибку впадают и Ренан, и Шопенгауэр, и Шуппе, и Селли. Ренан описывает то, что он называет религиозным инстинктом и что на самом деле есть лишь одна философская любознательность. «Религия в человечестве то же, что свивание гнезд у птиц. Инстинкт пробуждается с таинственной неожиданностью. Птица, которая никогда еще не имела яиц, никогда не наблюдала этого акта, заранее уже знает, что ей придется выполнять эту естественную функцию. Она с благоговением готовится и с самоотвержением служит цели, которой не понимает. Таким же путем зарождается религиозная идея у человека. Человек шел, ни о чем не думая. Вдруг наступает тишина, точно пауза, пробел в ощущениях: «О, Боже, говорит он тогда про себя,— как странна моя судьба! Правда ли, что я существую? Что такое мир? Не сам ли я — это солнце? Не светят ли его лучи из моего сердца?» Затем шум, идущий от внешнего мира, возобнов-

ляется, просвет замыкается, но с этого момента существо, по-видимому, эгоистическое, будет совершать необъяснимые поступки, «оно будет испытывать потребность в обожании и поклонении» («Dialogues philosophiques»*. P. 55). Гюйо справедливо отмечает здесь смешение чувств современного философа с религиозными эмоциями первобытной души.

Шопенгауэр посвящает целую главу во II-й ч. «Мир, как воля и представление» анализу того, что он называет метафизической потребностью, и в конечном итоге, незаметно для самого себя, доказывает, что эта метафизическая потребность, отчасти находя себе удовлетворение в буддизме и аскетическом христианстве, находит себе надлежащий выход в идеализме и пессимизме его собственной системы. Шуппе в статье «Das metaphisische Motiv und die Geschichte der Philosophie im Umrisse» (1882)** утверждает, что метафизическим мотивом философской изобретательности является потребность ответить на два вопроса: 1) «что собственно есть в себе-сущее или абсолютно-сущее; 2) путем каких посредствующих понятий это абсолютно-сущее может быть поставлено в соотношение или в связь с множественным, изменчивым, лишь относительно сущим». И после беглого обзора всех древних и новых философских систем Шуппе показывает, что метафизический мотив может найти себе окончательное удовлетворение лишь в учении Вильгельма Шуппе, в понятии «Bewußtsein über haupt»***, которое и есть истинно сущее. Так пишет *догматик идеализма,* а *догматик реализма* Джэмс Селли заявляет: «Поддерживая мысль, что в самой основе существования и развития человеческого познания лежит *метафизическая вера,* мы ограничиваемся лишь *констатированием факта научной психологии* и должны предоставить объяснение, если таковое возможно, философии» (см. James Sully: «Outlines of psychology»****. P. 514—515). Если поверить на слово господам метафизикам, то выходит, что метафизическая вера, потребность, инстинкт или мотив суть *факты научной психологии.* Какое *новое и легкое доказательство* реальности истинно сущего мы получили бы таким образом! Только нам пришлось бы зараз признать это истинно сущее и физическим миром, и мировою волею, и «Сознанием Вообще». А «Сознание Вообще» Шуппе сближает с личным Богом, которому в заключение своей речи возносит пламенные молитвы «о здравии, долгоденствии и мирном житии» его величества кайзера: «Gott schütze, Gott erhalte den Kaiser»*****. Радикальный скептик в метафизике мог бы вспомнить слова великого пророка: «Горьким словом моим посмеюся!»

Философская потребность в изобретении может быть так формулирована, что подобная формулировка будет приемлемой как

* «Философские диалоги». *Ред.*
** «Очерк метафизической линии в истории философии». *Ред.*
*** сознание вообще. *Ред.*
**** «Очерки психологии». *Ред.*
***** «Боже, защити и сохрани кайзера». *Ред.*

для сторонников, так и для противников метафизики, и эта формулировка сводится к потребности дать разумные ответы на три вопроса, поставленные в древности Пирроном и повторенные в несколько измененном виде Кантом: «Ученик Пиррона Тимон говорил, что желающий достигнуть счастия, должен разобраться в следующих трех вопросах: во-первых, из чего состоят вещи, во-вторых, какое отношение мы должны себе к ним усвоить, и, наконец, какую выгоду получат те, которые выполнят это» (Р. Рихтер. «История скептицизма», прим. 75). У Канта эти вопросы видоизменены в конце «Критики Чистого Разума» следующим образом:

Что я могу знать?

(Проблемы гносеологии или метафизики, а также психологии, логики, научной методологии, истории философии.)

Что я должен делать?

(Проблемы аксиологии, т. е. теории ценностей, этики, эстетики, педагогики, политики, экономики, права.)

На что я могу надеяться?

(Проблема философии религии.)

Жизнь мудреца есть история непрерывных и страстных исканий, направленных на эту единую и трехчленную проблему. Его изобретательность применена к расшифрованию мировой загадки. Вл. Соловьев уподобляет творческий путь философа медлительному, но непрестанному восхождению на горные вершины:

В тумане утреннем неверными шагами
Я шел к таинственным и чудным берегам.
Боролася заря с последними звездами,
Еще летали сны, и схваченная снами
Душа молилася неведомым богам.
В холодный белый день дорогой одинокой,
Как прежде, я иду к неведомой стране.
Рассеялся туман, и ясно видит око,
Как труден путь, и как еще далеко,
Далеко все, что грезилося мне.
И до полуночи неробкими шагами
Все буду я идти к заветным берегам,
Туда, где на горе, под новыми звездами,
Весь пламенеющий победными огнями
Меня дождется мой заветный храм.

Философия изобретения и изобретение в философии (Введение в историю философии). Прага, 1924. Т. I. С. 8—15, 54—58

* * *

В техническом изобретении, которое имеет в виду Энгельмейер, постройке машины, которая вполне удовлетворяет заданию, весь практический смысл в *проверке* изобретения. Между тем в творческой воле идет речь о трех различных видах изобретательности — в постановках проблем, в их решении и их проверке, причем в каждый из этих трех процессов может входить *интуиция-догадка,* отнюдь не в одну постановку проблемы.

I. Правильная постановка новой научной, технической или философской проблемы может быть иногда плодом великой изобретательности и ценна:

1. С *педагогической* точки зрения. Так, Спенсер, живя на старости лет в летние месяцы в деревне, любил пробуждать в детях фермеров любознательность, предлагая им вопросы, требовавшие уменья использовать свою наблюдательность и догадливость (см. «Факты и комментарии». 1903. «Кое-какие вопросы»: С. 32—34).

2. Такая изобретательность может иметь огромное *эвристическое* значение в истории наук и философии. Было бы весьма любопытно собрать у разных философов *поставленные* и *неразрешенные* ими проблемы. До нас дошел приписываемый Аристотелю любопытный трактат «Προβλήματα»*. Дидро в «Мыслях по поводу объяснения природы» (1754) говорит о том, что у опытных экспериментаторов вырабатывается чутье, граничащее с вдохновением, в предугадывании важности известных проблем, и он далее высказывает ряд догадок и намечает ряд проблем.

3. Но можно проявить еще поразительную изобретательность в обнаружении *ложности постановки* известной проблемы. Это мы видим, например, в истории творчества Лобачевского. Существуют доказательства невозможности решения проблемы квадратуры круга (их историю дал Монтюкла), perpetuum mobile **, общего решения для уравнений выше третьей степени. Сюда же относится огромная заслуга Канта, доказавшего невозможность решения какой бы то ни было метафизической проблемы. Новое положительное изобретение нередко исходит, как мы видим, из разрушения ложной постановки проблемы у предшественников.

II. Третий вид изобретательности, а именно: 1) изобретательность в проверке догадки, я думаю, по природе волевого процесса, имеющего в данном случае место, ничем, по существу, не отличается от второго вида изобретательности в решении проблем, ибо нахождение нового метода проверки есть просто разновидность второго случая. Такова последняя часть Аристотелева «Органа» — «О софистических заблуждениях», «Трансцендентальная диалектика» Канта, учение об идолах Бэкона, таковы методы исправления ошибок в математике и в экспериментальных науках, методы, анализируемые с философской точки зрения Джевонсом в его «Основах науки». Мы уже видели, что интеллектуальную сторону в процессе изобретения представляет ход мысли, выражающийся в синтетическом выводе, причем для образования правильной и подходящей большей посылки важны интеллектуальная подготовленность в форме усвоенного памятью организованного запаса знаний, а также логическая острота мысли, дабы понятия, входящие в состав запаса знаний, отличались ясностью и отчетливостью. 2) Для меньшей посылки, комбинационный дар, богатство и подвижность воображения, комбинирующего извест-

* «О задачах». *Ред.*

** вечный двигатель. *Ред.*

ные мысли. 3) Уменье же ставить в связь приобретенный запас знаний с комбинационным даром, необходимым для изобретательности, составляет систематичность научного мышления. Никто не может отрицать, например, у Ницше, огромный запас организованных знаний и исключительный дар изобретательности, и тем не менее у него бросается в глаза неспособность к систематическому мышлению и даже отвращение к нему.

Тенденция к систематичности в области философской мысли приводит в качестве конечной цели к известному понятию о мире, conceptus cosmicus *, по Канту, или системе мира. Подобные системы в философии качественно отличаются от систем мира в отдельных науках, например, под специальным углом зрения астронома (Лаплас), физика, химика, биолога и т. д. Ибо философ объединяет частные концепции мира в единстве сознания с его предпосылками, общими для всех наук о природе и о духе. Это придает философской концепции мира совершенно своеобразный отпечаток. Такая концепция сводится к известному единству мысли, но это нечувственное единство может опираться на известные вспомогательные образы. Поэтому можно говорить и об образе мира, и о понятии о нем. Рационалисты воображали, что эту мысль о мире можно свести к единой формуле, из которой аналитически вытекает все богатство мирового содержания. Эмпиристы, как мы увидим в последней главе, стремятся к конструкции как бы наглядной модели мира и ее готовы отождествлять с понятием о мире. Мистики видят в понятии о мире божественную интуицию, которая постижима лишь путем симпатического вчувствования в нее. На самом деле понятие о мире не есть ни единая формула, ни модель, ни божественная идея, но сокращенно выраженная одним термином (материализм, идеализм, критицизм и т. д.) необозримая множественность синтетических априорных суждений и совокупность наивысших эмпирических обобщений, приуроченных к понятию мира явлений как целого. Человек, посвященный в философию, понимает, что такое вселенная Аристотеля, Канта или Гегеля. Свое понятие он может иллюстрировать схематическими образами, что, например, сделал Шульц в применении к Фалесу, Анаксимену и Анаксимандру (см. книгу «Ionische Mystiker»**).

Такое понятие всегда должно быть лишено полной законченности: I Потому, что мир, как объект познания, является неисчерпаемым и в смысле полноты эмпирического содержания, и в смысле широты точек зрения — противоположные взгляды на мир сменяются все более и более углубленным пониманием человеческого духа в его коренных многогранностях и многоцветности; и в смысле глубины — логическая связность миропонимания и соответствие его действительности все более и более углубляется, никогда не достигая конца. Все эти три процесса асимптотического характера. Мир, каков он есть, представляет вечное задание, бесконечно отдаленный пункт. II Потому, что философ не может передать

* понятие о космосе, космическая идея. *Ред.*
** «Ионийские мистики». *Ред.*

на бумагу *свою идею* мира совершенно в том виде, в каком он ее мыслит, ибо мир мыслей заключает в себе бесчисленные оттенки ясности и сознательности, непередаваемые в словесной форме. III Потому, что я, как и вы, воспринимая чужую концепцию мира, внесем оба в нее элементы истолкования. Таким образом, при изучении философии имеешь дело с тремя идеями мира, последняя — моя собственная идея о мире, скажем Спинозы, а самый объект познания для Спинозы и меня единый мир в себе есть лишь Идея. См. замечательную статью Бергсона «Философская интуиция» («Новые идеи в философии», сборник № 1, Философия и ее проблемы). Читатель сам оценит глубокое различие между развиваемым здесь взглядом и идеями Бергсона...

Творческая догадка будет подробно описана и проанализирована нами в следующей главе «Творческой интуиции». Ее интеллектуальная сторона в области наук и философии заключается в изобретательности, а эмоциональная — в проницательности. Новое понятие изобретается в синтетическом выводе, проницательность содействует изобретательности, как чуткость содействует наблюдательности и усвоению запаса знаний. Мы увидим, что счастливая догадка, требуя богатого и подвижного воображения, в то же время обусловлена всеми условиями вероятной ассоциации, а поскольку последняя зависит от мозговой деятельности, постольку зависит от них и «интуиция»...

В процессе научного и философского изобретения мысль идет одновременно и *от частей к целому, и от целого к частям.* Теория и система зарождаются в смутной форме, намечается неясный план работы, но все это по мере разработки частных проблем, образующих детали намечающегося целого, проясняется, приобретает более отчетливые контуры, как постепенно развивающийся зародыш. Вот это-то постепенно дифференцирующееся единство замысла бывает связано с аффективным состоянием, которое можно было бы назвать *чувством целостной концепции.* Оно служит как бы венчиком первоначального, неясного ядра образов, связанных с основной идеей, в него привходят описанные нами стремления к единству в многообразии, ясности, последовательности, соответствию мыслей действительности и архитектоничности целого. Как в подготовительном подборе мыслей и фактов при соучастии аффективной памяти и деятельности обостренного внимания, так и в моменты частичных проявлений проницательности изобретателем руководит неясно намечающаяся концепция. Вот почему во время творческой работы нередко приходят в голову счастливые догадки и подходящие данные, пригодные не для того, что можно использовать для данного этапа сложной работы, но для какого-нибудь другого весьма отдаленного момента. Иначе говоря, порядок зарождения счастливых догадок в работе не соответствует порядку логического процесса мысли, но определяется чувством сродства этих частных догадок с общим духом неясно антиципируемого целого. Иногда ученый чувствует, что данная мысль, данные догадки почему-то очень важны для его конечной цели, но

почему именно, он не может дать себе отчета. Это замечательное явление, объяснимое только указанными соображениями, наблюдается одинаково и в художественном, и в научном, и в философском творчестве. «Работаешь, бывало,— говорит Римский-Корсаков,— над какой-нибудь сценой из оперы и вдруг замечаешь, что одновременно с сочинением этого номера в голову приходят какие-то на первый взгляд совершенно ненужные темы и гармонии, записываешь их, и, что удивительнее всего, это то, что впоследствии именно эти самые темы и аккорды оказывались как нельзя более подходящими к последующим сценам, о которых, по-видимому, и не думал (сознательно, по крайней мере в эту минуту), когда набрасывал эти сцены и аккорды» (см. мою статью «О музыкальном творчестве». «Музыкальный Современник». 1915. № 1). Моцарт рассказывает, что счастливые догадки приходили ему в голову, когда он в хорошем настроении духа путешествовал в экипаже, или во время прогулки после хорошего обеда, или ночью во время бессонницы. «Тогда ко мне приходят в изобилии (stromweis) мысли, и притом особенно удачные. Понравившиеся мне я удерживаю в голове и мурлыкаю их про себя, о чем мне сообщали потом окружающие. К запомненному мною вскоре присоединяется и другое, как бы крохи, из которых можно состряпать паштет, то относящиеся к контрапункту, то к тембрам различных инструментов etc., etc., etc. Все это разогревается в моей душе, именно когда мне никто не мешает, и разрастается в моей душе, и я все дальше расширяю и проясняю все это, и произведение становится вскоре в голове уже почти готовым, так что я обозреваю его зараз в моем духе, как прекрасную картину или красивого человека и не одно после другого, как оно должно быть впоследствии, слышу я в моем воображении, но как бы все зараз (sondern wie gleich aller zusammen). Этот пир (Das ist nun ein Schmauss). Весь этот процесс (Finden und Wachen)* происходит во мне, как в крепком сладостном сне» («schönstarken Traum»** см. O. Jahn: W. A. Mozart. 1858. III. 424). Подобные факты наблюдаются и в научной работе. Б. О. Шлецер пишет о Скрябине («А. И. Скрябин». Берлин, 1923. С. 49): «Когда он сочинял, работа его никогда не шла в определенном направлении от начала произведения к его заключению: первоначально зафиксированные моменты являлись как бы и определяющими звуковую систему точками, оттуда он словно проводил соответствующие линии; он работал, таким образом, одновременно над целым произведением, строившимся сразу по всем направлениям, исходя из различных пунктов по плану, разработанному до мельчайших подробностей». В этом отношении был бы чрезвычайно интересен анализ *черновых тетрадей и набросков* философов, как, например: «Common place book»*** Беркли, «Reflexionen»**** Канта, «Nachlass»*****

* нахождение и делание. *Ред.*
** прекраснейший сон. *Ред.*
*** «Философские заметки». *Ред.*
**** «Размышления». *Ред.*
***** «Наследие». *Ред.*

различных философов. В силу того же психического механизма нас иногда озаряют счастливые догадки во время чтения лекции, которые не относятся в данный момент к делу. Вот почему иногда гениальный мыслитель, отдающийся на лекциях импровизациям, может оказаться с ораторской точки зрения ниже искусного лектора, выполняющего заранее выработанный план, а между тем воспитательное значение (не говоря уже о содержательности) может оказаться в первом случае большим. Мы познакомились с описанием лекции Гегеля со слов слушавшего ее. Если сопоставить подобную лекцию с блистательными ораторскими выступлениями Ройке Коллара или Виктора Кузена, то внешние преимущества изложения у последних окажутся совершенно очевидными, но студенту на таких лекциях не удастся заглянуть в таинственную лабораторию творческого духа.

Подталкивающим импульсом к исканию новой концепции мысли является *страдание,* недовольство какою-нибудь привычною стороною ранее принятого мировоззрения. Это отмечают психологи, говоря о диссоциации как отправном пункте процесса; на это указывают гносеологи, например Коген, говоря о бесконечном суждении как отправном пункте философского искания; на это обращают внимание и метафизики. Мистицист Бергсон здесь сходится с критицистом Когеном. По Бергсону, начало отрицания, подобно демону Сократа, который внушал ему, чего не надо делать,— вот зарождающаяся «интуиция»: «Наперекор общепринятым идеям и как будто самоочевидным тезисам, наперекор утверждениям, признававшимся до того научными, она шепчет философу на ухо: «Невозможно!» Неприемлем схоластический аристотелизм! (Малебранш), неприемлемы ни окказионализм, ни inflexus physicus! * (Лейбниц), неприемлемы противоречия в понятии конечности и бесконечности мира в себе! (Кант), неприемлемо понимание природы как мертвого механизма! (Фехнер), неприемлема гипотеза творения! (Спенсер), неприемлемы искусственные условия культурной жизни! (Руссо).

Но, кроме подталкивающего импульса, в этом процессе есть и *притягающий мотив — тяга к интеллектуальной гармонии, смутное прозрение* в сферу нового миропонимания, более истинного и в смысле соответствия реальности (как бы мы ее ни понимали, феноменалистически или метафизически), и в смысле соответствия мыслей между собою. Философское творчество мучительно радостный процесс! Бергсон в своем замечательно проникновенном и глубоком в психологическом отношении описании философской интуиции (хотя он и дает совершенно ложное и неубедительное метафизическое истолкование описываемым переживаниям) справедливо противопоставляет непрестанно преподносящийся сознанию философа идеал миропонимания и более или менее несовершенное приближение к нему, которое он называет образом-посредником (image médiatrice). Но из этой несказанности идеала

* физическое изменение. *Ред.*

вовсе не вытекают ни скептическая резиньяция отчаяния, ни мистические порывы в «борьбе со словом» постигнуть истинно сущее каким-то интимным актом симпатического чувствования. Героические усилия творческой воли достойно вознаграждаются глубоким сознанием объективной частичной значимости философского изобретения, которое мыслитель совершенно ясно отличает от субъективной иллюзии обладания полной истиной...

Творческая воля человека находит себе наивысшее и конечное выражение в стремлении не только познать мировое единство, но и преобразить его, усовершенствовать сообразно известному понятию *должного*. Ницше прав, упрекая (в «Рождении трагедии») Сократа в том, что он внушил человечеству «безумную» мысль не только познать, но и *исправить* действительность, опираясь на *знание* и на законы разума. Если подлинными двигателями человеческой воли являются организуемые интеллектом страсти, то эта страсть — тяга к известному социальному идеалу есть наряду со стремлением познать мир terminus ad guem * творческой воли, в то время как диссонанс между сущим и должным, мучительное чувство противоречий мысли, их несоответствия действительности, контрасты зла по отношению к добру, безобразия по отношению к красоте есть terminus a guo **. Если в религиозной деятельности человека, деятельности преимущественно аффективного характера в смутной форме таились все роды человеческого творчества, то в философии они находят себе отчетливое, просветленное разумом выражение...

Чтобы уяснить себе роль случайных пробований в процессе творчества, надо перечислить все указанные нами выше факторы, взаимодействие коих суживает сферу случайного в процессе изобретения: 1) *Биологическое* расширение поля творческой деятельности — аккумуляция первичных наклонностей, благоприятствующих образованию сложного комплекса подобных наклонностей, пригодного для данного рода творчества, путем наследственности. 2) *Социологическое* расширение поля творческой деятельности — культурный уровень эпохи, влияние круга чтения, школы, экономических и политических условий. На этой почве в индивидуальном сознании изобретателя уже складывается при непрестанном участии все более и более проясняющейся разумной деятельности сознания психофизическая подготовка мозга и сознания в виде аккумуляции организованного запаса знаний, аффективной чуткости и координации двигательных процессов. Только на этой почве вступают в свои права изобретательность, ловкость и проницательность. Таким образом, пробование, нащупывание, имеющие, разумеется, место и в этой подготовительной работе в самом процессе изобретения, осуществляются не на tabula rasa *** сознания, вероятность счастливой догадки чрезвычайно повышается всеми этими подготовительными процессами. Эти пробования

* конечный пункт. *Ред.*
** начальный, исходный пункт. *Ред.*
*** чистая доска. *Ред.*

под контролем разума осуществляются в творческой работе по разным направлениям в различных, так сказать, полях испытания, между которыми. опять же под верховным контролем мышления, существует непрестанная корреляция.

1. *Комбинаторика фактов.* Чем большим запасом организованных фактических знаний располагает ученый или философ, тем более ему приходится в данной области работы при исследовании причинной или вообще законосообразной связи выбирать для экспериментирования; в этом выборе, разумеется, играют роль его знания, но он не может обойтись и без пробований. Так поступает всякий экспериментатор, в том числе и философы (Декарт, Лейбниц, Кант, Спенсер). Так, например, Фарадей: «Чтобы напасть на те условия опыта, при которых предположенная догадка или идея, как выражается сам Фарадей, могла быть оправдана опытным путем, ему приходилось проделывать сотни и даже тысячи неудачных опытов» («Фарадей», биография Абрамова).

2. *Комбинаторика мыслей.* В области мышления точно так же в виде того, что Мах называл Gedankenexperimentum *, происходит у ученого и философа непрестанное пробование. Иногда та же мысль фигурирует в одном периоде философского развития в качестве аргумента в пользу одной точки зрения, а в другой период, когда взгляды философа глубоко изменились, та же идея служит обоснованием для диаметрально противоположного толкования. Очевидно, мысль двигалась ощупью, и неудачный умственный эксперимент побудил к его возобновлению в другой обстановке. Так, Кант в докритический период творчества усматривал в несовпадении симметричных фигур свидетельство в пользу трансцендентной реальности пространства, а в критический период то же несовпадение симметрических фигур приводится им как аргумент в защиту трансцендентной идеальности пространства.

3. *Комбинаторика точек зрения.* У художников она выражается в пробованиях относительно идеальной перевоплощаемости в своих мысленных героев, относительно их характеров и ситуаций. «Война и мир» Толстого возникла «как бы случайно». 17 ноября 1864 года Толстой пишет: «Вы не можете себе представить, как мучительна эта предварительная работа глубокой пахоты того поля, на котором я принужден сеять; обдумать и передумать все, что может случиться со всеми будущими людьми предстоящего сочинения, и обдумать миллионы возможных сочетаний для того, чтобы выбрать из них 0,000001-ную, ужасно трудно, и этим я занят». Художники иногда играют в карты, загадывая на судьбу героев своих будущих произведений: «Играя в пасьянс вечером, он всегда почти что-нибудь загадывал о своем будущем романе» (Бирюков. «Биография Л. Н. Толстого». Ч. II). Совершенно такой же факт сообщает в «Revue philosophique»** (1913, статья о «механизме творческого воображения») Костылев о Виллье де Лилль

* мыслительный эксперимент. *Ред.*
** «Философское обозрение». *Ред.*

Адан. Здесь в буквальном смысле слова: «воображенье свой пестрый мечет фараон». У философа и ученого такая комбинаторика имеет место, когда он мысленно становится на другую точку зрения, например, в полемике, при сочинении диалога, главным же образом такие пробования в перевоплощаемости наблюдаются в последовательных периодах развития философа. Кант был сначала вольфианцем, потом ньютонниանцем, потом поддался влиянию Юма, потом (после опубликования «Nouveaux Essays»* Лейбница в 1765 году) вернулся в диссертации «De mundi seusibilis atgue intelligibilis forma etc.»** к догматизму и лишь в письме к Герцу 1772 года видна окончательная решимость порвать с догматизмом.

4. Наконец, *комбинаторика форм выражения,* пробование в области стиля и вообще борьба со словом, стремление выработать ясную и отчетливую терминологию для передачи своих совершенно новых мыслей, для которых нередко не существует подходящих терминов. Последнее сочинение Канта: «Ubergang von der Metaphysik der Natur zur Physik»*** дает нам возможность видеть, какая масса попыток делается философом, чтобы подыскать подходящее выражение для мысли, которое постепенно выявляется, как и сама мысль.

Таким образом, в творческом духе ученого и философа могут взаимодействовать *четыре* различные сферы или поля испытаний — под непрестанным контролем мысли. Совокупность всех этих взаимодействующих процессов настолько сложна, что было бы совершенно непостижимым, как может единое внимание так быстро перемещаться, ибо бывают случаи в творческой работе, когда пользование четырьмя полями испытания зараз является необходимым. Здесь происходит нечто подобное тому, когда очень сильный шахматист играет сразу четыре партии без доски, «вслепую», или когда в минуту опасности столкновения капитан корабля должен проявить самообладание, давая сразу нужные распоряжения в трюм, матросам, наблюдая за туманной далью и справляясь с нужными инструментами. Без признания огромной роли в данном случае чуткости, проницательности и чувства целостной концепции, о которых я подробно говорил, тут немыслимо было бы получить желаемый результат...

Творчество есть причудливое сочетание *упорного труда* и свободной непринужденной *игры.* Философ, подобно ребенку, с которым сравнивал Гераклит вечность, «пешками играет в войну». «Мы воображаем Платона и Аристотеля,— говорит Паскаль,— в длинных платьях педантов, а они были просто честными людьми (honneter geus) и, как и другие, смеясь в кругу своих друзей, когда им вздумалось написать «Законы» и «Политику», они сделали это играючи». А Лейбниц в письме к Pfaff'у по поводу его «Тео-

* «Новые опыты». *Ред.*

** «О форме мира чувственно воспринимаемого, а также интеллектуального (умопостигаемого) и др.». *Ред.*

*** «Переход от метафизики природы к физике». *Ред.*

дицеи» пишет: «Et miror neminem hactenus fuisse, qui lusum hunc meum senserit»* (письмо 12 мая 1706 года)... С другой стороны, бросается в глаза тот напряженный труд, который привходит во все фазы творческой деятельности, труд, без которого вся эта свободная игра была бы совершенно бесплодной. Кроме игры и труда, нужно еще отметить то, что можно было бы назвать *творческим досугом.* Мыслитель «одержим», как и художник, занимающей его идеей, и в смутно-сознательной форме творческий процесс продолжается и в перерывы от работы, вплетаясь незаметным образом в самые разнообразные состояния и бодрствования, и сна. Возможность замещать операции мышления продуктами аффективной чуткости, проницательности и чувством целостной концепции дает возможность экономизировать силы. Без помощи описанных операций, которые называют иногда *«интуитивным мышлением»* (см. проф. А. И. Введенский. «Психология без всякой метафизики», где имеется превосходная глава по этому вопросу), сложность творческой деятельности представляла бы человеку непреодолимые препятствия для достижения желанной цели. Термин «интуитивное мышление» мне не нравится, так как расплывчатость термина «интуиция» дает повод к постоянным недоразумениям, и потому лучше везде избегать его, сохраняя за ним исключительно значение сверхрационального, мистического постижения истинно сущего, т. е. то значение историко-философское, а не психологическое, которым определяется сущность мистицизма или интуитивизма. *Интуиция есть термин, пригодный не для обозначения определенного психического состояния или рода познания, чувствования или воли,* но для определенного *притязания* известной группы мыслителей на особый способ постижения истинно сущего. В то время как слова perspicacitas **, sagacitas *** имеются в классической латыни, термин intuitio позднего происхождения. Intueor имеет *активный* смысл — не столько ὁράω, θεάομαι βλέπω, смотрю, сколько ἐμβλέπω, ἀτενίζω, всматриваюсь. Слова: intuitio, intuitus и intuitivus в классической латыни отсутствуют, появляясь впервые у Боэция. Intueor встречается у поэтов редко (например, у Горация), у Вергилия и Лукреция его вовсе нет. Христианское pistis **** не есть интуиция. В настоящем исследовании я тщательно избегаю его, пользуясь терминами: *догадка, чуткость, проницательность,* придавая этим последним терминам вполне отчетливое и специфическое значение. Существуют три философских термина, имеющие между собою нечто общее: *интуиция, инспирация* (вдохновение) и *инстинкт — мистическое познание* (divinatio), *мистическое одушевление* (богодухновение) и *мистическое действие* (теургия). Это — *триада мистической психологии,* в которой нашему рассмотрению подлежит теперь понятие инстинкта, которое еще не изъято из обращения и в области биологии, не говоря

* И я удивляюсь, что никто до сих пор не понял эту мою игру. *Ред.*
** проницательность, прозорливость. *Ред.*
*** чуткость, остроумие, ум. *Ред.*
**** вера, вероисповедание, доказательство. *Ред.*

уже о психологии. Но будет, может быть, время, когда и это сложное понятие заменено будет несколькими более ясными...

Видеть в инстинкте *сверхрациональное* явление так же ошибочно, как считать возможным *окончательно* и раз навсегда исчерпать эту задачу. Ни организм, ни человеческое творчество несводимы к *конечному* механизму физическому или психическому. Загадки духа неисчерпаемы, и бесконечно сложны структура и функции того древа знания, которое изучал Фауст:

Когда вдруг у меня вставал перед глазами
Весь нервный ствол с его отростками, ветвями,
Тогда я восклицал, подкупленный догадкой:
Так вот где вижу я то *древо знанья,*
О чем нам говорят библейские преданья!

Философия изобретения и изобретение в философии (Введение в историю философии). Т. II. С. 100—105, 112—119, 123, 127—136, 141

Н. О. Лосский

УМОЗРЕНИЕ КАК МЕТОД ФИЛОСОФИИ

Вопрос о методе философии я буду обсуждать с точки зрения гносеологического направления, называемого мною *интуитивизмом.* Согласно этому учению, всякое знание есть непосредственное созерцание (интуиция) предмета моим я, вступление предмета в кругозор моего сознания в подлиннике. Возможна интуиция благодаря тому, что мир есть *органическое целое:* все элементы мира некоторою своею стороною сращены друг с другом, и потому познающее я может наблюдать непосредственно не только свои личные переживания, но и заглядывать также прямо в недра чужого бытия. Изначальную *сочетанность* всякого субъекта со всеми объектами, как условие возможности интуиции, я называю *гносеологическою координациею.* Благодаря ей мы способны познавать предметы на любом расстоянии от нашего тела и в любом отдалении во времени от наличного акта обсуждения, припоминания и т. п. Следовательно, это сочетание субъекта с объектом есть не физическая близость, а специфическое *единство духовного типа,* сверхпространственное и сверхвременное. Учение об этом отношении между субъектом и объектом есть не гипотеза, а простое описание этого элемента, который наличен в каждом случае направленности сознавания на любой предмет: наблюдающее я и наблюдаемое солнце, мыслящее я и мыслимый конус и т. п. образуют в каждом данном случае единство сознания (соединение сознающего и сознаваемого).

Следует различать несколько видов интуиции, в зависимости от того, что становится опознаваемым при вступлении предмета в кругозор сознания. Восприятие цветов, звуков и т п. есть *чувственная интуиция,* о которой, конечно, тотчас же нужно заметить, что в чистом виде она невозможна: даже отрывочное наблюдение, например, синевы, требует различения, т. е. восприятия этого эле-

мента бытия как *определенного,* т. е. подчиненного законам тожества, противоречия и исключенного третьего. Эта форма всякого ограниченного элемента мирового бытия есть уже *идеальный* момент его, обусловленный сверхпространственным и сверхвременным соотношением тожества и противоположности всех элементов мира друг с другом. Следовательно, усмотрение ее возможно лишь путем *нечувственной,* т. е. *интеллектуальной, интуиции.* Отсюда ясно, что хотя бы в минимальной степени всякая чувственная интуиция должна сопутствовать нечувственным созерцанием, *умозрением.*

Отвлекая от реального бытия (от бытия пространственно-временного) его идеальную сторону, познающий субъект может достигнуть знания, сполна нечувственного, может предаться чистой интеллектуальной интуиции. Предметом ее служит несамостоятельное идеальное бытие — *отвлеченные идеи,* например математические. В сверхпространственном и сверхвременном царстве идеального бытия, рядом с отвлеченно идеальными началами, есть еще более возвышенная область — *конкретно-идеальное бытие.* Этим термином я обозначаю субстанции с их *индивидуальною* сверхвременною сущностью (то, что, например, в человеке Кант называет умопостигаемым я). Индивидуум, как конкретно-идеальное бытие, не подчинен той ограниченной определенности, которая выражена в законах тожества, противоречия и исключенного третьего; в этом смысле индивидуум, как и Абсолютное, принадлежит к сфере *металогического.* Созерцание этих металогических начал есть *мистическая интуиция* (или конкретная спекуляция, конкретное умозрение, по терминологии Гегеля).

Для краткости будем обозначать иногда все виды нечувственной интуиции словом *умозрение.* Таким образом, этот термин будет означать, во-первых, чистую интеллектуальную интуицию, во-вторых, те случаи интеллектуальной интуиции, когда к ней присоединяется чувственное восприятие, но лишь как подчиненный момент, и, в-третьих, мистическую интуицию.

Философия, будучи наукою о мире как целом и о всяком предмете, поскольку он исследуется в отношении к мировому целому, шагу не может ступить без умозрения, потому что всякая связность и целость есть предмет нечувственного созерцания.

Ввиду глубокого различия между отвлеченным и конкретным умозрением, т. е. между интеллектуальною и мистическою интуицией, рассмотрим эти два пути познания отдельно друг от друга.

Отвлеченное умозрение применяется не только в философии, но и во всех специальных науках. Некоторые из них, например математика, механика, теоретическая физика, сполна основываются на этом виде умозрения. Чем большая чистота умозрения требуется для разработки какой-либо науки, тем более своеобразного таланта требует она от своих жрецов и тем труднее дается понимание ее широким кругам общества. Такова, например, высшая математика. Достоверность и точность знаний, сообщаемых ею, достигает крайнего доступного человеку предела. Кто облада-

ет талантом отвлеченного созерцания математических объектов, тот свободно шествует в этом царстве идей и совершает великие открытия в нем, как бы играя и наслаждаясь своею игрою. А неспособные к такому умственному видению потеют, пытаясь усвоить уже прочно разработанные отделы этой науки и нередко принуждены бывают после бесплодных усилий покинуть занятия ею, не войдя даже в преддверие ее. Объясняется это тем, что человек есть прежде всего практический деятель, даже и на современной ступени культуры занятый преимущественно борьбою за физическое существование; и поэтому эволюция всех наших предков и собственные наши интересы выработали в нас способность сосредоточивать внимание преимущественно на чувственно данной среде, на реальном *пространственно-временном бытии* и опознавать его.

Однако выше было уже указано, что всякая чувственная интуиция должна сопутствоваться нечувственною, например, во всякое суждение входит опознание какого-либо *отношения* между вещами, всякое почти наблюдение требует различения *множественности,* доступной счислению, и т. п. Таким образом, опознание некоторых идеальных моментов стоит на довольно высокой ступени, благодаря чему и возможно развитие специальных наук. Но то, что нужно для философии, именно опознание *органической целости* бытия, объемлющей сверхпространственно и сверхвременно реальную множественность, стоит далеко от низших потребностей человека и технических деятельностей, служащих удовлетворению их. Изучение этих сторон мира есть специальная задача философии, обусловливающая все своеобразие и всю трудность этой науки. Следовательно, отличие философии от других наук обусловлено *не методом ее, а предметом:* согласно интуитивизму, *метод подчиняется предмету, а не предмет создается методом.*

Умы, не воспитавшие в себе способности наблюдать сверхчувственные начала, строят философские системы, стоящие на весьма низком уровне философской культуры; таков, например, материализм, для которого в основе мира нет ничего, кроме множества движущихся непроницаемых объемностей и пространственно-временного порядка их. Материалист стремится строить мир только из *реальных* вещей, принципиально однородных с *наглядно, чувственно* данными вещами. Гораздо выше стоят системы представителей индивидуалистического эмпиризма и позитивизма различных типов, вроде Юма, Милля, Спенсера и др.; однако и они строят мир только из элементов *реального* бытия, только из событий с их временным или пространственно-временным распорядком. Они способны, правда, оперировать с тем, что недоступно чувственному восприятию (например, психологические процессы чувства, желания и т. п.), но все же выйти за пределы *экстенсивного многообразия,* т. е. пространственно-временной множественности, они не умеют.

Подлинное умозрение выступает на сцену тогда, когда философ выходит за пределы физических и психических процессов,

вступая в область *духовного* бытия. Однако и здесь возможны разные ступени опознания своеобразия этого бытия соответственно более или менее углубленному умозрению. Так, во многих философских системах играет существенную роль понятие субстанции, но при этом субстанция берется в такой спайке с ее пространственными и временными обнаружениями, что остается неопознанною или недооцененною ее сверхпространственность и сверхвременность, как это мы наблюдаем, например, у Декарта. Между тем точное и ясное понимание сверхпространственности и сверхвременности духовных начал, а также Сверхмирового начала есть необходимое условие решения многих труднейших проблем и понимания того, как они решены в гениальнейших творениях Платона, Аристотеля, Плотина, Лейбница, Гегеля, Соловьева и др.

Бл. Августин дает в своей «Исповеди» особенно яркий пример необходимости воспитать в себе способность умственного видения сверхвременных и сверхпространственных начал для занятий философиею. По его словам, он вследствие привычки все представлять не иначе, как в чувственных формах, мыслил даже и Бога «если не в форме тела человеческого, то по крайней мере чем-то телесным, проникающим все части всего мира и простирающимся в бесконечные пространства. Дело в том, что я ничего не мог представить себе вне пространства; всякий предмет, не наполняющий собою определенного места, исчезал в моем понятии, представляясь ничем, даже не пустотою, а совершенно ничем». Отсюда следовало, что «все твари будут тогда наполнены Тобою так, что в теле, положим, слона, больше будет Тебя, нежели в теле воробья, насколько первый больше последнего: субстанция Твоя будет тогда представляться как бы раздробленною на различные части всего мира, и Ты будешь присущ всем им соразмерно их величине. А между тем Ты, Господи Боже наш, совсем не таков, как я представляю Тебя. Но Ты не озарил еще светом Своим моей тьмы».

У бл. Августина в более зрелом возрасте глаза открылись, и созерцание духовного бытия стало доступным ему в высокой мере, но громадное большинство людей в течение всей жизни способны представлять и понимать лишь то, что можно поместить направо или налево, далеко или близко от себя или других вещей, а также то, что можно нанизать, как жемчужины ожерелья, на нить времени в отношениях прежде и после. Отсюда становится понятным, каким образом один известный русский коммунист мог в качестве довода против существования души привести следующие соображения: анатомы рассекали мозг по всем направлениям и нигде души не нашли, значит, ее и нет вовсе. Как будто — душа нечто вроде изюминки в бутылке с квасом!

Эта грубая наглядность мышления поддерживается не только всею обыденною практикою мышления, но еще и некоторыми изощренными методами воспитания и обучения в школе, в случае одностороннего понимания и применения их. В самом деле, давно уже педагоги говорят о *наглядности* преподавания как необходимом дидактическом принципе, начинают даже и к математике

подходить с помощью лабораторных методов, а трудовая школа, если соответствующим образом осуществить ее замыслы, способна превратить многие знания почти лишь в моторные механизмы. Между тем даже экспериментальные исследования, начатые вюрцбургскою школою психологии, обнаруживают, что *понимание* мысли достигается направлением внимания на содержания сознания, *лишенные наглядности,* а чувственные образы толпятся при этом в сознании, как ненужные обрывки прежних восприятий. Поэтому задача правильного воспитания и обучения состоит в том, чтобы использовать наглядные данные лишь как *материал,* в котором воплощены идеальные нечувственные начала, подлежащие отвлечению, для резкого *противопоставления* их чувственному бытию, вследствие чего изощряется способность к умозрению. Даже преподавание частных наук должно не упускать из виду эту цель. Так, лабораторный метод в геометрии должен быть использован для того, чтобы показать, что никакие взвешивания, накладывания и эмпирические измерения не могут *индуктивным* путем дать строгого и точного доказательства ни одной теоремы (например, теоремы, гласящей, что параллелограмм делится диагональю на два равных треугольника), тогда как *дедуктивное* доказательство, исходящее из аксиом и определений, ведет к абсолютно строгому и точному обоснованию истины. Такие противопоставления должны рано или поздно снять пелену с ума учащегося и внезапно дать ему постижение того, что такое умозрение, направленное на элементы мира, недоступные чувственному восприятию, и навсегда освободить от грубого заблуждения, будто все знание основывается только на осматривании, ощупывании и т. п.

Воспитав в себе способность умозрения настолько, чтобы усмотреть бытие, принципиально отличное от реальных вещей и процессов, мы начинаем видеть в новом свете и само реальное бытие. В самом деле, остановимся хотя бы на том идеальном бытии, которое я назвал словом субстанция, или, лучше, будем теперь называть его словом субстанциальный деятель, чтобы подчеркнуть, что это — существо, а не отвлеченная идея. Субстанциальный деятель (например, я человека; т. е. душа, или «форма» в философии Аристотеля, энтелехия в витализме Дриша и т. п.) есть нечто сверхвременное и сверхпространственное. Отсюда возникает не обособленность субстанциального деятеля от пространственно-временных вещей, а как раз наоборот, возможность вступать с ними в весьма разнообразные отношения, обусловливающие гораздо более высокую связность бытия, чем та, которая создается единством пространства и времени. Представьте себе, например, тысячу элементов А, В, С, Д... размещенных в пространстве одного кубического сантиметра, например организм, состоящий из 1000 клеток, и процессы в этих клетках в течение одной недели. Прибавьте сюда еще сверхвременный и сверхпространственный элемент ψ («форма» Аристотеля или «энтелехия» Дриша, а по моей терминологии — субстанциальный деятель); ψ, будучи

сверхпространственным, не находится ближе к A, чем к B, оно не сверху и не снизу от них, оно способно сразу быть в *одинаковом* непосредственном отношении со всеми клетками организма, обусловливая таким образом гармоническую согласованность их друг с другом (корреляцию частей тела в пространстве). Точно так же благодаря своей сверхвременности, ψ находится в *одинаково непосредственном* отношении к процессам первого, третьего и седьмого дня; поэтому оно способно так управлять процессом третьего дня, чтобы в нем был использован опыт первого дня и чтобы он служил средством для того, что произойдет на седьмой день: здесь перед нами развитие организма, обнаруживающее гармоническую согласованность настоящего с прошлым и будущим (корреляцию процессов во времени). Допустим, что субстанциальный деятель ψ, «форма» Аристотеля, «сидит» где-либо внутри тела, тогда такое всепроникающее, гармонизирующее влияние его было бы невозможно; точно так же, если бы форма была «разлита» по всему телу пространственно, она сама состояла бы из множества частей, внеположных друг другу, и не только не гармонизировала бы элементы организма, но еще сама нуждалась бы в упорядочивающем принципе. Для умов, способных представлять себе «форму», субстанцию и т. п. только или как протяженный субстрат, обволакивающий и пронизывающий собою весь организм, или же как *точку* в организме (maximum освобождения от чувственной наглядности для некоторых людей), превращаются в пустой набор слов и философия Аристотеля, и витализм Дриша, и учение Плотина о том, что всякое растение, животное, земля и т. п. есть θεώρημα, νόησις, λόγος (созерцание, мысль, понятие — благодаря заключенному в них идеальному моменту сверхпространственного и сверхвременного единства), и развитое выше учение о гносеологической координации субъекта с объектом как условии интуиции и т. п. Наоборот, умы, способные к умозрению, с восторгом воспринимают учение, открывающее им безбрежную ширь, богатство, разнообразие и утонченность мирового бытия. Различие в восприятии получается такое же, как в концерте, когда один, с музыкально восприимчивою душою, с увлечением слушает симфонию Бетховена, а для других она — бессвязные обрывки звуков. Бывает и так, что человек слушает несколько раз сложное музыкальное произведение, например «Тристана и Изольду» Вагнера, не находя в нем никаких красот, а потом вдруг как бы прозревает и удивляется своей прежней слепоте. Такие люди научаются осторожно судить о художественных произведениях, зная ограниченность своей восприимчивости. Такую же осторожность следовало бы выработать в себе в отношении к философии людям со слабо развитою способностью созерцания идеального бытия.

Еще большею силою восхождения в «миры иные» нужно обладать для *мистической интуиции,* т. е. для созерцания *металогического.* Даже и среди величайших философов только немногие, например Плотин, Гегель, Вл. Соловьев, дают ценные учения об этой сфере мира. Чтобы созерцать ее, нужно отрешиться не только

от пространства и времени, но даже и от законов тождества и противоречия, которым подчинено всякое ограниченное бытие, не исключая и царства отвлеченных идей. Отсюда понятно, что здесь требуется крайнее освобождение от всех привычек мышления, почти превосходящее силы человека. А между тем удовлетворительный ответ на вопрос о свободе воли, о творчестве, об источниках и конечном результате нравственного поведения может быть дан не иначе, как путем углубления в сферу металогического.

Наибольшие трудности таятся, конечно, в идее Абсолютного. Уже древние философы, Филон, Отцы церкви, Плотин понимали, что никакие положительные ограниченные понятия не выражают его сущности, так что приходится охарактеризовать Его лишь отрицательно, как Божественное Ничто. Конечно, это — Ничто сверхбытийственное, а не то ничто, которое стоит ниже бытия. Поэтому оно может быть объектом мистического восприятия: в религиозном опыте оно предстоит пред восхищенною душою человека как нечто превосходящее всякую мировую положительность, и не превращается вследствие человеческого созерцания в нечто ограниченное, относительное, потому что лишь с точки зрения человека, а не само по себе Абсолютное характеризуется при этом как объект.

Чтобы принять учение об интуиции, направленной на Абсолютное, нужно развить в духе интуитивизма теорию отношения между субъектом и объектом, резко отличную от кантианских и неокантианских учений об объекте. В противном случае мы попадем в безвыходный тупик вроде того, в каком томится мысль Фихте (в «Wissenschaftslehre». 1804), который усматривает подлинное Абсолютное как необходимую сверхмировую основу мира и буквально десятки раз берется за гносеологическое оправдание этого начала, но все вновь и вновь терпит крушение, сталкиваясь с вопросом, как можно конструировать неконструируемое, дать понятие того, что принципиально невыразимо через понятие, как можно познать и, следовательно, подчинить отношениям то, что стоит вне всяких отношений, и т. п.

Кроме учения об объективности Абсолютного, нужно еще развить учение о субъекте, созерцающем Абсолютное, именно показать, как возможно стояние его пред лицом Абсолютного без поглощения Абсолютным. Для этого требуется отрешение от пантеистических учений, слишком сближающих Абсолютное и мир, растворяющих мир в Боге или Бога в мире. Абсолютное, как сверхбытийственное Ничто, должно быть присоединено умом мыслителя к системе понятий, которыми он оперирует, в качестве принципиально нового, ни на что другое несводимого начала. Лишь при этом условии получается удовлетворительный ответ на труднейшие вопросы религиозной философии, так как достигается нечто аналогичное тому, что мы нашли уже выше, говоря о необходимости присоединить к реальному бытию сверхпространственные и сверхвременные начала: и здесь, после усмотрения нового начала, кругозор расширяется так, что уму открываются совершенно новые

отношения и возможности, непохожие ни на что, встречавшиеся внутри мира и осуществляющиеся по благости Божией и любви Его к своим творениям.

Логос. Международный ежегодник по философии культуры. Кн. I. С. 41—50

Л. И. Шестов

НЕОПРОВЕРЖИМОСТЬ МАТЕРИАЛИЗМА

(из книги «Власть ключей»)

Скажу прямо и сразу: материализм еще никем и никогда не был опровергнут. Все возражения, обычно представляемые противниками материализма, относятся не к самому материализму, а к доводам, приводимым им в свою защиту. Доводы разбить, конечно, не трудно, но разве в этом смысле другие метафизические системы находятся в лучшем положении? Правда, материализм принимает очень близко к сердцу судьбы своих доводов, будучи почему-то уверенным, что ему придется непременно разделить их судьбу. И вообще он слишком щепетилен и, несмотря на свою видимую грубость, нервничает гораздо больше, чем следовало бы философской теории. Достаточно противникам назвать его метафизикой, и он уже бледнеет от ужаса: ему кажется, что все пропало. Ничего не пропало! Материализм, даже если бы ему и пришлось называться метафизикой, нисколько не изменился бы от того в своей сущности. И я не думаю, чтобы идеалистам стало легче, если бы материализм осуществил свои права в качестве метафизики. Но главное возражение против материализма — это то, что он допускает возможность чудесных превращений, своего рода овидиевы метаморфозы. Материя, бездушная и мертвая, вдруг превращается в дух. Это возражение не дает покою материалистам — еще больше, чем первое, и они всячески хлопочут, чтобы снять с себя подозрение в легковерии, и для этого пытаются слово «вдруг» заменить словом «постепенно». Конечно, защита плохая — проницательные враги превосходно разыскивают среди постепенности роковую внезапность. Но если бы я был материалистом, я бы совсем не стеснялся никаких внезапностей. Наоборот, я бы сам на них настаивал и уже тогда совершенно обезоружил своих оппонентов. Да, бывают внезапные превращения — может быть, не всякого рода, а только известного рода. А может быть, и все что угодно может произойти из всего чего угодно. Что ж из этого следует? Разуму внезапность непонятна?! Разве материализм подрядился сделать все понятным разуму? Или разве непонятность, даже неразумность какого-нибудь явления может дать нам право не признать его? Разуму многое из того, что существует, непонятно. Не понимает он и того, как атомы, собравшись в большую кучу, становятся обезьяной или мыслящим человеком. Все это мог бы сказать материализм, но материалисты, я знаю, никогда этого не скажут. Они все-таки в конце концов не меньше заискивают у разума, который они производят от атомов и считают преходящим, чем их противники, идеалисты,

считающие разум вечным и изначальным. И потому столько же дорожат своей истиной, сколько и возможностью доказать ее разумными доводами. Понятно, что при таких условиях они ничего не могут добиться. Доказать истинность материализма невозможно, если же признать, что доказанность есть conditio sine qua non истинности, то материализму придется плохо. Его противники это отлично понимают и потому говорят не о материализме, а о правоте материализма пред судом разума. Но это прием явно недопустимый, даже недобросовестный. Пред судом разума всякая метафизика, идеалистическая в такой же степени, как и материалистическая, окажется неправой, ибо в тот или иной момент своего развития она сошлется на необъяснимое, т. е. для разума неприемлемое, как на данное. Так что, если материализму хочется стать неуязвимым, ему лучше всего отказаться от всякой аргументации. Sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas*. Пора было бы знать, что только та философия может проложить себе путь, которая дерзнет быть своевольной. Последуют материалисты моему совету? Думаю, что нет. Вероятно, они охотнее пойдут навстречу идеалистам, ибо их сердцу ближе забота идеалистов, стремящихся очистить мир от неожиданностей и чудес, чем самая идея материалистического миропонимания. Свобода всегда пугала людей, привыкших думать, что их разум выше всего на свете. Верно, я не ошибусь, если сделаю и обратное утверждение: идеалисты, если бы им пришлось выбирать, охотнее согласились бы признать вселенским началом материю, чем произвол.

Власть ключей. Берлин, 1923. С. 64—66

П. С. Юшкевич

О СУЩНОСТИ ФИЛОСОФИИ

(К психологии философского миросозерцания)

1.

Не помню, какой автор, сравнивая между собой античное и современное мировоззрения, заметил, что философия была наукой древних, а наука есть наша философия. Этим была правильно указана линия развития теоретической мысли от произвольной и малообоснованной спекуляции ионийской натурфилософии до теперешнего точного знания с его широкими обобщениями и перспективами. Философия первоначально охватывала, действительно, почти всю сферу теоретического знания. Но постепенно из нее стали выделяться и вести независимое существование различные частные науки, сначала такие точные, как математика, астрономия и пр., а затем — в XIX веке — и так называемые «науки о духе», наука права, психология, этика, эстетика и пр. И чем крепче становились на ноги и самостоятельнее делались эти отпрыски философии, тем более пустой и формальный характер принимала она сама, пре-

* Так я хочу; так я велю; пусть доводом будет моя воля. *Ред.*

вращаясь в какую-то сморщенную, ненужную кожуру, лишь задерживающую развитие не разорвавших ее еще областей знания. При таком положении вещей естественно было возникновение теории, утверждавшей, что философии предстоит раствориться в совокупности положительных наук, которая должна заменить прежние всеобъемлющие метафизические системы. Только за теорией познания (и логикой) оставлялись еще некоторые из старинных функций философии. Только она, наука о науке, должна была напоминать еще о былом величии науки наук, царственной науки о принципах сущего.

За последнее десятилетие этому учению о прогрессивном самоупразднении философии был нанесен сильный удар. Системная философия, оказывается, не хочет вовсе сойти с арены борьбы идей, но, наоборот, пытается обратно завоевать некоторые из уступленных ею позиций. Метафизические настроения неудержимо растут, и не только в среде профессиональных философов, но и в значительной сочувствующей им части образованного общества. Влиятельные мыслители открыто и при явном одобрении толпы поклонников объявляют науку низшим видом знания, скользящим только по поверхности явлений, и противопоставляют ей философию с ее познанием абсолютного и проникновением в сущность вещей.

Эта перемена в отношении к метафизике заставляет задать вопрос, правилен ли был прогноз теории, предсказывавшей конечное распадение и растворение философии в системе положительного знания. Нет ли в сложном явлении, называемом философией, такого осадка, такого неразложимого остатка, который не может быть впитан в себя точными науками и около которого периодически — по своим каким-то особенным законам — будут отлагаться толщи идей и образов, кристаллизуясь в разнообразные метафизические системы?

Можно, конечно, сказать, что наблюдаемый теперь рецидив метафизического умозрения представляет просто временное и преходящее явление, вызванное своими частными обстоятельствами: перед тем как свече потухнуть, светильня еще вспыхивает раз-другой ярким пламенем, но это только ускоряет момент ее окончательного погасания.

Однако допустимо и другое объяснение. Возможно ведь, что прав был Кант, когда сравнивал метафизику с рекой, которая labitur et labetur in omne volubilis aevum*.

Возможно, что в человеческой душе есть какой-то спекулятивный фермент, который может быть временно связан и нейтрализован своим научным антагонистом, но который не может быть окончательно уничтожен и время от времени порождает эпохи метафизического брожения.

Чтобы ответить на эти вопросы, приглядимся к характеру метафизического творчества и к его отличиям от научной деятельности.

---

* течет и будет течь во всякий быстротекущий (мимолетный) век (время, жизнь). *Ред.*

2.

Сравнивая научные истины с философскими, мы замечаем прежде всего следующую особенность: научные понятия если и не все поддаются мере и числу, то все определенны и однозначны. У них резко очерченные контуры, ясный, отчетливый диск. Как ни трудно подчас определить такие понятия, как «материя», «сила», «энергия», но объем и охват их не вызывают никаких сомнений и не порождают никаких надежд. Они чисто познавательного типа. Материя есть материя, энергия есть энергия — и ничего больше: никакого другого, особенного смысла, отличного от логического, с ними не связывается. Научные понятия — это сухие деловые бумаги, в которых каждое слово, каждый знак имеют свое, точно взвешенное и раз навсегда установленное значение.

Совсем иной характер носят философские понятия. Они какие-то мерцающие, точно звезды, то сжимающие свой пучок света, то снова разжимающие его. Они полны намеков и обетований: «сущее», «бытие», «становление» — это не сухие отвлеченные термины логики, это сложные символы, под которыми, помимо их прямого смысла, скрывается еще особенное богатое содержание. И если научное понятие можно сравнить с деловой бумагой, то философское похоже на поэтическое произведение с его метафорами и уподоблениями.

Эта расплывчатость, «мерцание» философских понятий, благодаря которому на строгий логический смысл их налагается еще какой-то другой — менее определенный, но чем-то более ценный и значительный,— не есть случайный признак их, продукт недостаточного расчленения и обработки. Наоборот, это их существенная составная черта. Коренные философские понятия суть всегда понятия-образы, понятия-эмоции. Они двучленны, биполярны, как электрические термоэлементы, и достаточно обломать у них образно-эмоциональный конец, чтобы в них перестал течь философский ток и чтобы они превратились в немерцающие, с четкими контурами, термины науки.

Особенному характеру философских понятий соответствуют и специфические черты философии. Различие между философией и наукой нередко объясняют тем, будто предметы исследования у них различны, будто философия направлена на общее, а наука — на частное, или же будто первая занимается абсолютной сущностью вещей, а вторая относительными явлениями и т. д. Дело, однако, не в этом. Наука занимается не только частным, но и обобщениями всяких родов и степеней, вплоть до высочайших, и нет оснований ставить ей в этом отношении какие бы то ни было границы и относить наиболее крупные обобщения к ведению философии. Точно так же если существует такой предмет познания, как «абсолютное», то он рано или поздно будет втянут в сферу научного анализа. Вообще все познаваемое — тем самым, что оно познаваемое,— является естественным достоянием науки.

Дуалистический разрез человеческой психики проходит не через сферу познания, деля ее на две разнокачественные области («абсолютное» познание и «относительное» и т. д.), а вне ее. И если что-нибудь стоит за границами науки, то или потому, что в рассматриваемом случае дело не идет вовсе о познании, или же потому, что оно идет не о нем одном только. Философию от науки отличает поэтому не предмет исследования, а то, что она не есть вовсе чистое познание и подходит к миру совсем иначе, чем наука. Ее корни заложены не в уме, а в нижних этажах душевной жизни, часто в глубине бессознательного.

Современная психология все больше и больше раскрывает перед нами сложную картину, представляемую нашим «я», огромную роль бессознательного в наших переживаниях, значение таких явлений, как раздвоение личности и пр. Теперешние исследователи стали внимательнее присматриваться к строению психики, стараясь различить поверхность ее от того, что таится «на дне души» (как гласит название книжки одного сторонника Фрейда — Штекеля). Человек ведет, собственно говоря, два существования, резко отличных друг от друга, живет как бы в двух мирах: с одной стороны, в мире повседневной реальности, мире дел, социальных отношений, житейской прозы; с другой — в мире воображения, игры, мечты, являющемся как бы пережитком поры детства. Этот второй, внутренний, мир бывает обыкновенно оттеснен на задний план, атрофируясь у многих людей почти до степени зачатка. Их взрослое «я», своего рода социальная личина, поглощает у них почти без остатка интимную личность. К каждому из нас рано или поздно плотно пристает какая-нибудь социальная маска из богатого запаса их, имеющегося в данном обществе, и каждый более или менее добросовестно играет ту роль, которая досталась ему в пьесе общественной жизни: роль купца, врача, инженера, писателя, любящего отца, супруга и т. д. Иной так срастается с этой своей ролью, что уходит из жизни в полном неведении того, что он был собственно не собой, а социальным манекеном, ходячим воплощением некоторой категории коллективной жизни. Других же только житейская катастрофа выбивает из колеи профессионального автоматизма, и тогда они вдруг с изумлением оглядываются на себя и окружающих, точно сомнамбула, пробужденный из своего странного состояния и увидевший себя в какой-то незнакомой обстановке.

У этого ключа интимной личности и питается философское мировоззрение, строя над данной нам эмпирической действительностью, миром строгой науки и обычной социальной жизни другую, над-эмпирическую действительность, особенное царство необычного и значительного. Двойственность душевной жизни — противоположность «я» известной профессии или социальной функции и «я» глубокого, потаенного, сотканного из грез, воспоминаний, тоски по необыкновенному и концентрирующего в себе всю сущность личности,— выносится наружу в виде дуализма двух миров: относительного и обыденного мира опыта и абсолютного, преображенного мира метафизической спекуляции.

Потребность в ином, в отличном от привычных впечатлений глубоко заложена в человеке, и чем выше уровень культуры, тем настойчивее делается она и тем многообразнее способы ее удовлетворения. Преображение действительности совершается в различных, имеющих неодинаковую ценность и значение, идеологических формах. Наиболее простая и прозрачная из них — это эстетическая идеализация, «чарованье красных вымыслов», дающее человеку временное забвение от грубой обычности.

Как океан объемлет шар земной,
Так наша жизнь кругом объята снами:
Настанет ночь, и звучными волнами
Стихия бьет о берег свой.

(Тютчев)

«Сны» поэтического вымысла — это «преображение на миг», чистая игра, это волшебное покрывало Майи, наброшенное на мгновение на повседневность и сейчас же убранное с нее.

«Творимой легенде» поэзии противоположно в своей коренной серьезности религиозное устремление, возносящее над земной юдолью иной, горний мир, неизмеримо более высокий и вечный. Религиозное чувство дало человечеству в мистическом экстазе наиболее глубокую индивидуальную форму, а в праздничном настроении наиболее яркую социальную форму преображения действительности — преображения, воспринимаемого не как иллюзия, не как игра, а как самая истинная и подлинная реальность.

Наконец, промежуточное место между поэзией и религией занимает метафизическая спекуляция, противопоставляющая великое, самодовлеющее, мировое «Все» незаконченному и всегда обусловленному миру науки. Позади видимого нами порядка явлений философская интуиция находит другой, с какими-то особенными связями, немногочисленными, туманными, но в своей туманности говорящими тем убедительнее чувству и воображению. Деловой и безразличный текст свитка бытия как бы скрывает за собой другой, важный и нужный, написанный «химическими» чернилами и обнаруживающийся лишь под действием жара интимного «я». Под согревающими лучами этого «я» мир словно просветлевает; суровые, твердые очертания его смягчаются, легко раскрываясь для охваченной чувством космического личности.

В философском миросозерцании происходит приобщение внутренней личности, разбившей оковы социального автоматизма, к мировому целому. Лицом к лицу здесь становятся «я» и Вселенная. Как ни проблематично это представление о Вселенной, как ни призрачно со строго логической точки зрения, но на известной ступени развития оно неизбежно возникает как идеальное продолжение и идеальная квинтэссенция окружающего мира. Стирая все грани и межи, забывая все частности и дробления, установленные требованиями жизни и науки, человек словно обводит одним широким жестом вокруг себя, объединяя в одно неразрывное, компактное целое бесчисленные формы чувственного мира и спрашивая: «Что есть Все, захваченное этим жестом? какое место

занимаю в нем я, не я — купец, воин или другой какой-нибудь занумерованный и заэтикетированный член общества, а я во всей совокупности своих сокровенных помыслов и желаний, я, говорящий, как равный с равным, со Вселенной?»

Раз возникши в человеческой истории, этот вопрос не может быть уже вычеркнут из нее, как бы убедительно ни доказывали логическую несостоятельность образования понятия «Все» и неправомерность оперирования им. Ведь «Все» метафизики есть лишь своеобразная проекция наружу интимного «я». И пока не иссякнет в человечестве этот внутренний источник интимности, не прекратится и процесс отбрасывания на экране Вселенной «я».

«Все» философии не есть результат простого суммирования частных мировых систем, сперва земли, потом солнца с планетами, звезд, туманностей и т. д. Сколько бы звезд и туманностей мы ни слагали между собой, как бы далеко в глубь пространства ни проникали наши телескопы и спектроскопы, мы все еще не покидаем плоскости чисто научного рассмотрения вещей. «Все» отличается от различных конечных вселенных, открываемых одна за другой положительной наукой, не количественно, а качественно. В порядке «Всего» явления приобретают совсем иного рода значение и значительность, чем в порядке тех или иных мировых систем, подобно тому как события личной жизни получают иное освещение с точки зрения интимного «я», чем «я» обычного. Периферическое рассмотрение вещей уступает здесь место рассмотрению их как бы из мирового центра. Человек чувствует себя песчинкой на земле, атомом — в солнечной системе и еще более мелкой единицей по отношению к звездному миру. Чем более объемлющие системы мы станем брать, тем ничтожнее будет удельный вес личности. Казалось бы, что в пределе должна получиться бесконечно малая дробь. И однако лишь только мы переходим к этому пределу и противопоставляем человеку мировое «Все», как рассматриваемое отношение резко меняется: из дифференциала личность становится вдруг значащей величиной, величиной того же порядка, что и мировое целое. Это ясно показывает нелогический, иррациональный характер понятия «Все», которое и дорого человеку именно этой своей иррациональностью. Неистребимый антропоцентризм человеческой природы, изгнанный из области положительного знания, нашел себе тем более неприступную позицию в самом сердце философского размышления о мире.

Философия есть размышление о вещах sub specie * «Всего». «Все» есть основное понятие ее, оно — подлежащее — явное или неявное — всех философских суждений. И своеобразный характер этого наполовину логического, наполовину эстетического понятия отражается на всех тех сказуемых, которые соединяются с ним. В гераклитовском «все течет» идея «течения» вовсе не равнозначуща научному понятию движения, процесса, изменения: она есть все это плюс еще некоторый образно-эмоциональный комп-

* с точки зрения. *Ред.*

лекс, содержащий в себе, например, образ реки — «реки жизни», «реки времен» — и ряд ассоциирующихся с этим — то грустных, то радостных, в зависимости от темперамента,— чувств и настроений. Точно так же в парменидовском: «бытие (т. е. Все) едино» идея единства не совпадает с монизмом положительной науки. Единство сущего постигается здесь как что-то сбивающее все явления мира в одну твердую, неразрушимую, однородную массу, которая не терпит рядом с собой никаких особенностей, никаких раздельностей. Изменение изгнано из мира. «Все», такое энергичное, развивавшее такую кипучую и неустанную деятельность у Гераклита, наслаждается у Парменида вечным блаженным отдыхом. В вещах нет известной вражды, как учил эфесский мудрец. Наоборот, все вещи солидарны, связаны между собой, соединены. И даже нет собственно вещей, а есть только одна умиротворяющая, беззвездная ночь бытия, в которую грезится так легко и беззаботно.

Два порядка существуют в мире, два различных текста чередуются в нем для направленного на целое взора. Но внутреннее «я» не только проявляет тайный смысл сущего; оно, собственно, продиктовывает и весь текст этой тайнописи. Там, где один мыслитель находит непрерывное движение и изменение, там другой видит лишь молчаливый, замкнутый в себе покой. Для одного сущность вещей — это стройный мир ясных и вечных идей; другой чувствует под поверхностной корой феноменального мира могучее устремление и ропот рвущейся к жизни воли. «Все» является предметом самых разнообразных толкований. Общее подлежащее всех философских суждений, оно соединяется с различными, нередко прямо противоположными и исключающими друг друга сказуемыми.

Здесь совершается второе логическое грехопадение философии. Объединив сперва все явления мира в одно неопределенно-собирательное «Все», философы начинают затем толковать это «Все» в терминах некоторого частного образа, одного из элементов «Всего» (в терминах «течения», «единого», «воли», «идеи» и т. д.). *Философия, таким образом, есть не только размышление о вещах sub specie «Всего», но и размышление обо «Всем» sub specie какой-нибудь отдельной вещи.*

Не следует, однако, представлять себе эти выделяемые анализом моменты философского умозрения как два отличных и раздельных во времени акта, причем сперва образуется подлежащее философии — понятие «Всего», а затем подыскивается к нему то или иное сказуемое (тот или иной частный образ, с которым отождествляется «Все»). Оба эти момента даны одновременно в том нераздельном и неразрывном переживании, каким является философское видение мира.

В каждом из нас находится зародыш философа, каждый из нас способен в известные моменты своей жизни подняться над уровнем обычного, раздробленного существования и окинуть одним всеохватывающим взглядом доступную ему сумму сущего. Философы отличаются только особенной повышенностью этого космического

чувства, особенной яркостью и постоянством его и лишь затем уже диалектической сноровкой, позволяющей им развернуть в обширные логические системы немногочисленные элементы их первичной интуиции. Но в основе у всех — как у философов-творцов, так и у тех «философов на миг», какими являются обыкновенные люди,— лежит один и тот же простой акт интуиции «Всего», в котором наше интимное «я» становится, выражаясь словами Тютчева, на миг причастным «божески-всемирной жизни». Философия есть исповедь интимного «я», принявшая форму повествования о мировом «Всем».

3.

Выраженная в терминах логики, философская интуиция сводится к нагромождению двух ошибок: сперва образуется проблематическое понятие «Всего», а затем ставится знак равенства между этим всеобъемлющим целым и некоторой частью его. Было бы неверно думать, будто понятие «Всего» исполняет здесь такую же функцию, какую исполняют в математике мнимые величины, которые в конце концов сокращаются друг с другом и дают после всех выкладок вполне реальный и ценный результат. «Все» не играет вовсе вспомогательной роли такого промежуточного, уничтожающегося сам с собой термина. Оно не прикрывает собой других, более рациональных понятий; скорее наоборот, многие коренные философские понятия (как, например, «абсолютное», «сущность» и пр.) представляют собой замаскированные формы «Всего» (хотя, конечно, в образовании их принимают участие и другие мотивы).

Внутренние противоречия, присущие составным элементам философской спекуляции, показывают, что мы имеем здесь дело не с чисто познавательным актом. Внешне это сказывается в бесконечной пестроте и разноголосице философских систем, разноголосице, обнаруживающейся не только во времени — в смене различных взглядов и теорий,— но и в пространстве, в одновременной наличности несходных и нередко противоположных учений.

За последние годы, под влиянием исходящей от прагматизма критики, вокруг понятия истины загорелся ожесточенный спор. Какую бы позицию ни занять в этом споре, одно во всяком случае должно быть бесспорно — именно, что познание, направленное на истину, характеризуется тенденцией к однозначности. Познание центростремительно. С какой бы точки научной периферии ни начали свою работу различные исследователи, в своем поступательном движении они непременно сближаются между собою. Эволюция положительного знания — это движение сближения, схождения. Возможно, что этот процесс сближения и выравнивания научных теорий — бесконечный, неспособный никогда реализоваться вполне. Но он протекает всегда в одном направлении, по одному уклону. Эволюция науки, пользуясь математическим сравнением, представляет сходящийся бесконечный ряд.

Совсем иную картину представляет история философии. Здесь вовсе не наблюдается тенденция к объединению взглядов и к схож-

дению. Скорее можно даже отметить известное стремление к расхождению. Время приносит с собой — правда, крайне редко — новые точки зрения на сущее, между тем как почти ни одно из выдвинутых когда-нибудь философских учений не теряется бесповоротно. Ветшает форма их, меняется диалектическое обоснование, но по существу все прошлое философии стоит тут же, у порога настоящего, как живая современность. Гераклит и Платон, Кант и Гегель — это не просто история, это — самая настоящая актуальность, если не всегда de facto *, то всегда de jure **. Ни в какой другой науке история самой науки не играет такой исключительно важной, почти заслоняющей все остальное роли, как в философии. Этот чрезмерный историзм вырастает за счет объективно познавательного значения философии, превращающейся в богатейший музей миросозерцаний.

Могут сказать, что, взятая сама по себе, картина вечной философской неурядицы не представляет решающего аргумента против научно-познавательного значения философии. История мысли знает немало проблем, выжидавших столетия и даже тысячелетия своего решения. Почему не допустить, что проблема философии относится к этому же типу и что в будущем — рано или поздно — удастся разрешить вековую загадку ее и выработать мировоззрение, которое прогрессивно объединит умы так, как объединяет какая-нибудь общезначимая научная теория?

Но возражение это покоится на недоразумении. Стремиться к единой, имеющей принудительность объективного знания метафизической доктрине значит проглядывать особенности структуры философии, совсем не сходной со строением науки. В философии следует отличать ядро ее, философскую интуицию, питающуюся у источника нашего интимного «я», и ее оболочку, философскую надстройку познавательного типа, призванную выявить и оправдать эту интуицию. Наукообразность этой надстройки создает иллюзию о научном характере вообще философии. Между тем если философская интуиция и не может в конце концов не принять формы некоторой логической системы, т. е. чего-то общезначимого (об этом речь будет ниже), то все же система эта неразрывно связана со своей исходной интуицией, пригнана по мерке ее. Объединение философии следовало бы поэтому начинать не с верхушек, а с корней, т. е. надо было бы свести различные интуиции друг к другу, а затем к одной основной, универсальной интуиции, из которой и должна была бы вылупиться единая для всех философия.

Но рассчитывать на такое слияние интуиций значит представлять себе чересчур упрощенно наш внутренний мир. Это, по существу, все равно, что думать, будто наступит такая пора, когда у всех людей станет одинаковый темперамент или будто все роды художественной литературы заменятся каким-нибудь одним из них, за исключением всех прочих. Гёте и Байрон несводимы друг к дру-

* фактически. *Ред.*
** юридически. *Ред.*

гу; Гомера и Гейне нельзя слить в каком-то одном, высшем, поэтическом прозрении. А если бы это даже и было возможно, то это было бы не плюсом, а минусом и представляло бы не умножение, а расточение богатства человеческого духа. Нам в известном поэте ценен его индивидуальный, особенный, неразложимый подход к явлениям; в другом поэте мы любим тоже лишь его собственную, совершенно отличную, не повторяющую первого манеру видеть вещи,— и мы вовсе не желаем арифметической средней из них, в которой бы погашались наиболее ценные для нас стороны их творчества.

То же самое приходится сказать и о философской интуиции. Парменидовское видение застывшего в своем покое Всеединства не имеет ничего общего с гераклитовским учением о вечном мировом потоке: обе эти концепции исключают друг друга так, как исключают взаимно друг друга спокойный, созерцательный характер и неугомонный, тревожный, ищущий всегда перемены и движения темперамент. И нет нужды вовсе, чтобы стерлось различие между этими интуициями, как нет нужды в том, чтобы все общество превратилось в одних бесстрастных созерцателей или в одних вечно подвижных сангвиников. «В дому Отца Моего обителей много». У человечества тоже много философских обителей, и это-то и составляет одну из красот человеческого существования.

Когда дело касается искусства, то, разумеется, все соглашаются с неизбежностью и желательностью разнообразных художественных реакций. Всякий чувствует, как скучен и монотонен был бы мир поэзии, в котором царил бы исключительно величественный пантеизм Гёте и откуда были бы изгнаны иронизирующий над собой лиризм Гейне, отчаяние Леопарди, страсть Байрона. Но лишь только речь заходит о философии, как отношение обыкновенно радикально изменяется, и даже у таких мыслителей, которые отводят философии место между наукой и искусством и которые видят сущность философии в своеобразной интуиции. Над нами здесь властна интеллектуалистическая иллюзия, в силу которой философии приписываются познавательные функции,— иллюзия, взращенная отчасти историей философии и ее тесной связью с развитием положительного знания, но коренящаяся главным образом в самих психологических источниках философского творчества.

В основе философской спекуляции лежит всегда, как мы видели, суждение, отождествляющее «Все» с некоторым составным элементом его. Суждение это, в котором целое равно части, логически несостоятельно, но в этом именно ошибочном равенстве и заключается в известном смысле весь raison d'être * философии. «Все», заключающее в необъятном лоне своем все предикаты, не может быть, разумеется, полномерно выражено ни одним из них. Логически правильное суждение свелось бы здесь к одной колоссальной тавтологии: «Все есть Все», и собственно в эту тавтологию

* право на существование; разумное основание; смысл. *Ред.*

должны неизбежно упереться те, кто мечтает об универсальной, объединяющей все прочие интуиции. От бессодержательного тожесловия здесь спасает только логическая ошибка, тот плодотворный философский дальтонизм и односторонность, благодаря которым из мирового целого с силой выхватывается один элемент его, превращаемый в представителя и символ всего бытия. Вся философия построена в известном смысле на тропе из теории словесности, носящем название синекдохи. И — при проникающем философию логическом противоречии — она и понятна только как своеобразная эстетическая реакция на мировое целое. Философская интуиция есть в этом отношении одна гигантская метафора.

Но метафора эта отличается от образов художественного творчества одной существенной чертой: своей устойчивостью и постоянством. Как мне уже пришлось выразиться в другом месте, «поэт ветрен и легкомыслен в своих художественных видениях, он Дон Жуан всех метафор. Философ же — это поэт, неизменно верный и преданный раз выбранному им образу, «рыцарь бледный и печальный» своего мирового тропа». Интуиция философа имеет силу и убедительность навязчивой идеи, своего рода идиосинкразии. Философский образ мира не носит внешнего и случайного характера, как тот или иной художественный образ; он властен и принудителен, как властен над личностью ее темперамент, заставляющий ее видеть вещи в том или ином освещении, как властно над загипнотизированным полученное им внушение.

Неизменность философского образа мира не может не порождать уверенности в его действительном, а не только метафорическом, переносном значении. Это чувство уверенности находит себе еще новое подкрепление в том богатом эмоциональном содержании, которое связано с иносказанием философии, говорящим не только воображению, но и сердцу. С проникающим ее переживанием реальности философия так же близка к религии, как к поэзии. Философская интуиция не есть вовсе бесстрастное эстетическое созерцание сущего. Она напоминает скорее состояние перелома и обращения — своего рода кризис интимного «я», разламывающего рамки автоматизма повседневного отношения к миру. Кризис огромного значения для личности, так как, судя обо «Всем», человек производит, по существу, суд над самим собой. Поэтому хотя «Все» представляет обобщение скорее художественного типа, чем логического, но отношение к нему не может быть чисто эстетическим. Иллюзия понимания и познания здесь непреодолима, как непреодолима она, например, у человека, испытавшего большие разочарования и уверенного в том, что он знает — именно объективно знает — настоящую цену жизни с ее обманчивым блеском и мишурой. Насыщенная этим чувством объективной реальности, философская интуиция непременно будет искать своего воплощения в стройную логическую систему. Ведь гераклитовцу не просто представляется, что бытие можно уподобить потоку — в каждое мгновение по существу иному, но кажущемуся одним и тем же,— он это чувствует всем своим существом, он это

непоколебимо знает — да, собственно, одно это и знает,— и он знает, далее, как эта точка зрения меняет все отношение к вещам, создает иную перспективу сущего,— и, понятно, он станет терпеливо расчленять данные наблюдения на их составные элементы, будет подбирать аргумент к аргументу, накоплять одно свидетельство опыта за другим, чтобы превратить свое внутреннее прозрение, свое предчувствие и предвосхищение в несокрушимое и обязательное для всех знание. То же самое происходит и в других случаях: единая струя первичного видения вселенной разбивается при соприкосновении с миром высказывания на мириады радужных брызг философской аргументации.

Философия не наука, но только наукообразна. Между областью строгого доказательства и сферой чистого вымысла и чувства есть обширная промежуточная область различных идеологий, полу-знания, полу-поэзии, полу-мысли, полу-чувства. Царство этих идеологических образований все растет и усложняется: публицистика, художественная критика, литературная критика и пр. занимают все более и более значительное место в идейном творчестве человека. И в этом царстве, в средоточии его, находится философия, как высочайшая из идеологий, направленная не на те или иные частные проблемы, а на проблему мира в его целом. Философское миросозерцание не может не быть идеологией, не может превратиться в одну чистую космическую поэзию. Гёте не заменит нам Спинозы, а Леопарди — Шопенгауэра. Философская интуиция, лишенная логического основания и оправдания, становится чем-то бесформенным и протекающим сквозь пальцы, как морская звезда, извлеченная из водной стихии. Как ни сомнительна логика философской системы, но только она придает идейную консистенцию питающей ее интуиции и создает основу для заражающего действия последней. Если это и парадокс, то парадокс, коренящийся в самом существе идеологического творчества с его своеобразным переплетением чувственных и познавательных элементов.

Различные философские системы, несмотря на их наукообразность, несводимы друг к другу. В этом отношении их можно уподобить тем многочисленным не-эвклидовым геометриям, которые создала наука XIX в. Новейшая математика показала, что можно, исходя из различных посылок, построить ряд обширных дедуктивных систем, логически одинаково правомерных, но приводящих к совершенно несходным результатам. Вопрос о том, какая из этих геометрий истиннее, утрачивает всякий смысл. В формальном отношении, т. е. применительно к своим посылкам, они одинаково истинны. Выбор же той или другой из них определяется практическими соображениями целесообразности.

То же самое можно в известном смысле сказать о философских системах. Все они представляют более или менее замкнутые идейные целые, «истинные» лишь применительно к своим исходным посылкам, т. е. к тем несводимым друг к другу видениям мира, которые, подобно характерам или темпераментам, проводят резкие

грани между людьми. Философские системы истинны не по отношению к миру, а по отношению к известным типам реакции на вселенную. И цель их не объединить в общезначимом познании всех людей, но выразить возможно последовательнее, полнее и стройнее эти типические, дифференцирующие людей отношения к совокупности сущего.

Философские понятия, сказал я выше, биполярны. Обломайте у них образно-эмоциональный полюс, и вы превратите их в точные понятия науки. Лишите их полюса логического — и перед вами окажутся художественные образы, окрашенные в особый чувственный тон. И в том, и в другом случае получаются вполне длительные результаты: наука, с одной стороны, поэзия — с другой. Но зато утрачивается своеобразный синтез их, то как будто неустойчивое, а на самом деле необыкновенно стойкое и упорное соединение их, каким оказалось в истории мысли философское миросозерцание.

4.

Идеологический характер философии, ее глубокая связь с миром чувств и настроений объясняет и ее исторические судьбы, своеобразный характер ее развития, не укладывающегося в такой прямолинейный ряд, как эволюция науки. Точное знание приобрело в целом такую независимость от движущих сил общественной жизни, что его развитие определяется — если не во всем, то в основном — его собственной, внутренней закономерностью. Состояние науки в любой данный момент зависит от ее состояния в предшествующий момент, является, как говорят математики, функцией прошлого науки. Состояние же философии в известную эпоху является функцией не только ее состояния в предыдущую эпоху, но и социальных отношений в их целом.

Правда, в развитии философии наблюдается и некоторого рода собственная закономерность — например, приблизительно регулярная смена эпох «реалистических» и эпох «романтических» и пр.,— но наличность подобных формальных циклов только подтверждает мысль о непознавательном характере философии. Эволюция знания всегда поступательная. Она никогда не приводит науку к раз пройденным ступеням. Траектория движения здесь никогда не пересекает самой себя. Круговые же формы развития и маятникообразное движение характерны для эволюции искусства и различных идеологий. К этому же типу относится, очевидно, и развитие философии.

Бывают эпохи равнодушия к философским вопросам — эпохи вообще не худшие в истории народов. Общественная жизнь может тогда быть кипучей и яркой во всех ее проявлениях; экономическая и политическая деятельность может быть высоко напряжена; научное и художественное творчество может бить ключом. Но в обществе нет потребности в рефлексии и самоанализе, в нем не чувствуется общей неудовлетворенности и сомнения в ходе жизни в ее целом. Жизнь течет — бурная или тихая,— но уверенная в себе

и в своих целях, раздробленная в своих специальностях и профессиях, как река, разбившаяся при впадении в море на ряд отдельных рукавов. Но вот — в результате ли какой-нибудь общественной катастрофы или незаметным молекулярным процессом социальных изменений — вносится какая-то новая струя в прочно налаженный, по-видимому, строй мыслей и настроений. Прежняя уверенность и непосредственность, создававшаяся автоматизмом привычных мыслей, чувств, жестов, разрушается. Происходит какая-то заминка и неожиданный перерыв в правильном течении жизни.

Это — состояние, напоминающее моменты душевного кризиса у отдельной личности, когда человек как бы останавливается внезапно в беге жизни, охваченный вдруг оторопью и сомнением в нужности и значительности всего того, что он делал до сих пор. Жизнь начинает представляться каким-то механическим сцеплением отдельных, худо прилаженных частей. В ней нет центрального светила, нет того, что бы оправдывало и освящало отдельные моменты ее. Вся перспектива чувств и настроений меняется. Со дна души поднимается возмущение против автоматизма прежнего существования, против машинообразного характера его. В свои права вступает интимное «я» с новой расценкой всех фактов жизни и его особенными требованиями, с извечной тоской человека по утверждению себя в этом мире движения и изменения. Человек как бы собирает себя, стягивает все щупальца духа своего, жадно направленные на соблазны внешнего мира, в одну внутреннюю точку.

Такие же моменты раздумья и собирания переживают время от времени и идейно руководящие слои общества. Крупное национальное бедствие, крушение идеала, к которому стремились ряд поколений одно за другим, предчувствие нарастающего социального катаклизма — все это способно вызвать глубокие потрясения в общественной психике, и в особенности в психике тех идеологических элементов общества, которые являются как бы его «я». Эти кризисы интеллигентских настроений обыкновенно сопровождаются или выражаются в форме философского искательства. Философия здесь призывается лечить раны, нанесенные суровой действительностью, от нее требуют ответа на новые возникшие запросы жизни. Каким-то странным процессом душевной химии различные частные и специальные вопросы общественной жизни принимают несвойственную им форму философских проблем. И если социальные и политические злобы дня — по своеобразной иллюзии, делающей в это время из философии высшую и решающую инстанцию,— превращаются в вопросы вечности, то и, обратно, вопросы вечности превращаются в злобу дня. Все интересуются философией, входящей вдруг в моду, подобно какому-нибудь новому литературному или художественному течению. В эти моменты переполняются малолюдные обыкновенно аудитории профессоров философии. Мелкий, почти высохший ручеек интереса к университетскому любомудрию превращается в бурный, многоводный поток, стреми-

тельно захватывающий всех и все. Философия — эта совлекательница масок — становится теперь своего рода маской, прикрывающей процесс линяния и превращения общественных идеалов.

Может показаться, что последние замечания противоречат характеристике философского миросозерцания, данной выше. Как, спросят, интимное может стать модным? Каким образом то глубоко личное, что лежит в основе философии, способно связываться с потребностями эпохи и служить для выражения известных социальных отношений?

Для разрешения этого кажущегося противоречия можно было бы прежде всего указать на роль статистической закономерности. Если количество преступлений, совершаемых в данном обществе, если число самоубийств, даже число писем, отправляемых без адреса, и пр. обнаруживает такую удивительную правильность, то естественно ожидать, что социальный момент скажется и в тех интимных переживаниях, которые характеризуют существо философии. В известную эпоху личности будут стихийно тяготеть к позитивизму, в другую — к идеализму, в третью — перед нами будет период философского индифферентизма и т. д.

Но в действительности здесь обнаруживает свое влияние не один только закон больших чисел, в силу которого более или менее значительные группы отдельных личностей должны в данном обществе реагировать сходным образом на окружающий мир. Между людьми с одинаковым философским миросозерцанием более тесная и внутренняя связь, чем между лицами, забывающими надписать местопребывание адресата, или другими разрозненными субъектами статистических средних. Между ними существует еще связь социального внушения.

Общественную жизнь в ее различных повторяющихся формах можно, вместе с Тардом, рассматривать как обширнейшую систему или даже целый ряд систем, подражаний. Но подражания бывают различных родов. Есть подражание-привычка, подражание-рефлекс, совершающееся чисто механически, без всякого внутреннего усилия и сопротивления, без всякой симпатии и заинтересованности. Из таких машинальных подражаний состоит значительнейшая часть общественной жизни в ее сложившейся структуре, в ее обычаях, нравах и пр. Всякий человек старается говорить так, «как все», вести себя так, «как все», устроить свое существование «по-людски», т. е. так, «как все», и т. д. Все эти акты обыденной жизни имеют свой средний, нормальный цикл протекания, до того типичный, что он принимает чисто рефлекторный характер. Подобно тому как акт зевания порождает у окружающих непроизвольный позыв к зевоте, подобно этому и так же почти непроизвольно, автоматически, человек выбирает какую-нибудь профессию, устраивается, приобретает обстановку, полагающуюся по этой профессии, обзаводится семьей и т. д.

Но бывают подражания-внушения, подражания-заражения, когда на психику человека властно накладывает свою руку чужая воля, чужая идея, чужое чувство. Это уже не простой механизм или

рефлекс, это — отклик души душе. Сюда относятся такие явления, как религиозные движения, различные психические заразы и эпидемии и многочисленные ослабленные формы идеологического гипноза, постепенными ступенями опускающиеся до уровня простой моды. Если подражание-рефлекс питается традиционным, автоматическим, безличным, то подражание-внушение живет новым, волевым, глубоко личным. Законодателем в первом случае является «весь свет»; для второго случая особенно типичен пророк, реформатор, исключительная личность. И чем исключительнее и своеобразнее личность, чем больше от внутреннего своего «я» она вкладывает в свое дело, тем влияние ее огромнее.

Механизм социального внушения и лежит в основе того парадокса идеологий, благодаря которому личное, интимное может принимать характер общественно-симптоматического. Вообще личное не есть что-то an und für sich * противоположное социальному и исключающее его. Наоборот, во многих случаях личное и общественное естественно дополняют друг друга. Так, некоторые интенсивнейшие личные переживания (как, например, переживания мистиков) являются продолжением внутри индивидуальности и сгущением рассеянных в обществе религиозных чувств. Религиозный гений с этой точки зрения является своего рода собирательным фокусом социально-психической энергии, которую он, в свою очередь, излучает затем в потоках исходящего от него социального внушения. Это относится не только к религии, а и вообще к идеологии и, следовательно, к философскому мировоззрению, являющемуся собственно обмирщенной, светской формой религиозного отношения к миру. Интимное философии может поэтому, без всякой тени внутреннего противоречия, принимать облик общественно значимого, превращаясь даже на окраине социального интереса в нечто злободневное и модное.

Психическая зараза, как и физическая, требует для проявления себя не только присутствия «болезнетворных» агентов, но и наличности предрасположения, восприимчивости к заражению. Заботу об этом берет на себя тот «статистический» социальный момент, о котором я говорил выше. В обществе в любую эпоху имеются «бациллы» позитивистского отношения к миру или романтического и т. д.; для расцвета же того или иного мировоззрения нужна главным образом подготовленная к этому почва социальных отношений. Раз почва возделана, то и без гениальной личности образуется поток соответственного идеологического внушения. За отсутствием больших пророков эпоха создает себе пророков малых. Роль гениев берут на себя большие и малые таланты. Худо ли, хорошо ли, но изменения в социальной психике находят себе все-таки надлежащее идеологическое — и в частности философское — выражение.

Мы видим, таким образом, что судьбы философии определяются взаимоотношениями трех различных факторов. Момент инди-

---

* в себе и для себя. *Ред.*

видуально-психологический (характерологический) дает ту сравнительно постоянную и, во всяком случае, крайне медленно изменяющуюся совокупность интуиций, из которой развертывается пестрый клубок философских систем. Общее состояние и уровень науки определяют очертания тех логических построений, которые воздвигаются на основе этих интуиций. Наконец, социальный момент приносит с собой отбор тех или иных реакций на сущее, характерный для известной эпохи.

Из этих трех факторов для перипетий исторического странствия философии особенно важны первый и последний. Если философская интуиция и не может обойтись без облегающей ее и укрывающей теоретической надстройки, то все же эта последняя похожа скорее на раковину, в которой поселяется краб-отшельник, чем на тело, неразрывно связанное с душой. За время своего существования любая философская интуиция успела перебывать не в одном таком твердом логическом домике.

Что касается фактора характерологического, то он, в общем, должен представлять величину постоянную. В любую историческую эпоху имеются, надо думать, всевозможные типы отношения к сущему, смешанные, вероятно, даже приблизительно в той же самой пропорции. Одинаково ли хорошо вооружены в борьбе за существование люди, скажем, романтического склада духа или люди позитивистского типа мышления, имеет ли место биологический отбор миросозерцательных реакций — ответить на этот вопрос я не берусь. Но зато, несомненно, действует социальный отбор, давая в различные эпохи торжество тем или иным типам мировоззрения. И действует он, насколько можно судить, не безразлично в разных направлениях. В идеологическом развитии наблюдается, думаю я, некоторая определенная тенденция, в нем намечается довольно ясно линия движения в сторону позитивного, реалистического мировоззрения. Но тенденция эта замечается, лишь если рассматривать общественную эволюцию в крупном, вековом масштабе, и она не исключает вовсе существования более мелких, вторичных циклов, во время которых могут взять верх в общественной психике и враждебные позитивизму учения.

Такой вторичный, побочный цикл переживаем теперь мы с той современной тягой к метафизике, о которой говорилось в начале статьи. Теория, видевшая уже сумерки спекулятивного мышления и ожидавшая скорой окончательной гибели системной философии, оказалась ошибочной. Но не совсем прав был, по-видимому, и Кант. Река метафизического искательства, действительно, все еще течет, и еще долго будет течь она, маня к своим приветливым берегам усталых странников жизни, но ей суждено все больше и больше мелеть, так как человеческий дух постепенно прокладывает себе иное, более приспособленное к новым условиям его существования ложе, по которому и устремятся воды личной и социальной реакции на мировое «Все».

О сущности философии. Одесса, 1921. С. 7—23

И. А. Боричевский

НАУКА И ФИЛОСОФИЯ

(из книги «Введение в философию науки»)

«Я не предполагаю, что нашел лучшую философию,— но я знаю, что нашел истинную. Меня спросят, откуда я это знаю. Отвечу: тем же путем, как и вы знаете, что сумма углов треугольника равна двум прямым. Достаточность этого не станет отрицать никто, чей мозг в порядке». Это знаменитое заявление Спинозы чрезвычайно показательно для его времени. На заре современной научной мысли, в семнадцатом веке, наиболее выдающиеся умы были проникнуты глубочайшим убеждением, что истина философии может стать предметом такой же строгой и прочной науки, как чистая математика. Философия считалась царицей наук.

И она, действительно, заслуживала такого названия. Она хранила самую тесную, неотделимую связь с положительным знанием. Каждый философ был в то же время математиком или естествоиспытателем; каждый представитель положительной науки был в то же время философом. Превосходным образчиком может служить т. н. шестое письмо Спинозы. Речь идет не более не менее как о «селитре, текучести и твердости», великий философ разбирает частное опытное исследование великого физика Роберта Бойля. И словно в насмешку над последующей идеалистической легендой о крайнем рационализме Спинозы, все содержание письма посвящается подробному, строчка за строчкой, строго научному разбору опытов и обобщений ученого-физика. Спиноза сопоставляет их с прежде установленными научными данными, старается определить степень их математической обработанности; наконец, не довольствуясь этим, он производит целый ряд самостоятельных опытов. Беспристрастный читатель с удивлением видит, как мнимый «рационалист», проповедник безусловной бесконечности, упрекает естествоиспытателя в преждевременных обобщениях, не оправданных опытом. «Хорошо, если будет даваться тщательнейшее и точнейшее описание каждой жидкости. Я считаю это сугубо полезным для познания их своеобразных различий; а это дело, как высоко необходимое, весьма желательно всем философам». И это не случайное заявление Спинозы. Достаточно сослаться на обстоятельство, упорно замалчиваемое его идеалистическими толкователями. Излагая свою теорию познания в «Трактате об усовершенствовании разума», он считает одной из своих задач — «указать пособия, которые все клонятся к одному: мы должны выучиться пользоваться нашими чувствами и делать по строгим законам и в порядке те опыты, кои достаточны для установки исследуемой вещи».

Итак, союз науки с философией был в семнадцатом веке живою действительностью. Обращаемся теперь к нашей современности. Прежде всего, само собою поднимается вопрос: может ли вообще современная «философия» заявлять какие бы то ни было притязания на прежнее «царственное» положение? Исчерпывающий ответ находим у беспристрастного историка современной философии,

издателя самого влиятельного в Германии философского журнала. По словам этого несомненного знатока, необходимо открыто признать, что ныне в области философии царит смятение, которое заслуживает имени анархии. Современные «философы работают без внимания друг к другу; напротив, они даже намеренно пренебрегают друг другом. Их производительность весьма значительна; но тысяча молний не создадут и одного солнца; нет такого гения, который смог бы привлечь все дарования в своей триумфальной колеснице» (Cf. L. Stein).

Такой же приблизительно отзыв дает и другой современный наблюдатель. После полного банкротства идеалистической метафизики ее поклонники попытались создать особую науку под именем «теория познания». Однако, поскольку эта мнимая наука уклоняется от обычной описательной логики, она целиком разделила участь своей предшественницы. Перед нами целая толпа многоразличных, друг друга исключающих школ. Нет согласия не только об итогах этой науки — нет даже сколько-нибудь общепризнанного общего метода. Даже школы, стоящие на одинаковой идейной почве, создают учения, взаимно исключающие друг друга. Самое право существования «беспредпосылочной», неметафизической теории познания решительно оспаривается; провозглашается возврат к старым метафизическим стремлениям. В итоге вся пресловутая «теория познания» оказывается банкротом, и философия отдается на полный произвол личных убеждений.

Такова та картина, которая развертывается на очень любопытном фоне — на фоне тех поистине величественных успехов живой научной мысли, которые сделали последнее столетие веком естествознания и чистой математики. Стоит ли после этого доказывать особо, что т. н. современная философия утратила всякую живую связь с наукой?..

Особенно показателен отзыв одного из самых даровитых физиков нашего времени, Людвига Больцмана. Упомянув о «неясном, бессмысленном словоплетстве» Гегеля, ученый ссылается на признание Шопенгауэра, что пресловутая немецкая философия «носит бремя презрения, осмеяна за границей, извержена из честной науки наподобие блудницы»... Даже наиболее трезвые немецкие метафизики, вроде Гербарта, по мнению Больцмана, не идут дальше «насмешки на соответствующее построение в точных науках». Метафизические потуги — продолжать что-то выводить, когда выводить уже нечего,— Больцман сравнивает с бесцельным сосанием ребенка или с приступом рвоты у человека, страдающего мигренью: «У него позыв что-то вывести из желудка, в котором уже ничего не находится».

Остроумный ученый приводит строки Грильпарцера:

Рассудок с мельницей сравню я,
Что мелет все — муку любую.
Но если зерен не хватает,
О жернов жернов трется всуе,
Лишь сор, песок и пыль рождает.

Стоит ли после этого ссылаться на других представителей положительной науки — от физика Рамзэя до биологов Вагнера и Тимирязева? Все последовательно мыслящие ученые, не зараженные идеалистическими предрассудками, единодушны в своем приговоре.

Стоящая перед нами задача выступает с достаточной ясностью. Во-первых, в чем сущность того безначалия, которое царит в шумном и воинственном, но разбросанном и бессильном лагере т. н. философии? Где искать причин, превративших «царицу наук» в Шопенгауэрову блудницу, извергнутую из честной науки?

Во-вторых, в чем заключается отличие школьной философии от живой научной мысли? Каковы те главнейшие требования положительного знания, которые позволяют ему с таким презрением отвергать все плоды философского древа?

Все эти вопросы сами собой намечаются только что сделанной справкой из истории научного мировоззрения: упреждать дальнейшее нет необходимости.

Постараемся теперь определить метод, которому обязано следовать наше изложение. Если бы мы захотели разбирать все огромное множество философских течений, нам пришлось бы писать многотомную работу: болезнь, которую Больцман именует духовной мигренью, разнообразием своих обнаружений превосходит любой иной человеческий недуг. Столь же широко раздвинулись бы рамки нашего исследования, если бы мы не ограничили второго вышеотмеченного задания. Живая научная мысль переживает сейчас время бури и натиска, с обычными для него потрясениями и колебаниями. Поэтому мы поступим следующим образом. Среди многообразных обнаружений современной духовной мигрени мы выберем два наиболее показательных и наиболее противоположных по своему содержанию. Их сопоставление даст нам возможность установить общие законы, управляющие всей болезнью. Далее, чтобы не уклониться от кратчайшего пути, ведущего ко второй вышеотмеченной задаче, мы постараемся, чтобы оба избираемых метафизических прообраза были наиболее удобны для размежевания между наукой и метафизикой. Для этого, очевидно, лучше всего избрать такие течения «философии», которые хотя бы внешне стремились опереться на положительное знание. Тогда достаточно будет простой их оценки, и водораздел между научной философией и метафизикой наметится сам собою. А пока закончим словами великого физика Роберта Майера: «Мы сознаем хорошо, что вступаем в борьбу с предрассудками, прочно укоренившимися; что мы хотим изгнать последние остатки богов из естествоучения. Но мы знаем также, что природа в своей простой истине выше и прекраснее, чем всякий рукотворный образ и чем все кажимости смертного духа!..»

Слову «метафизика» очень повезло в современной «философской» литературе. Каждая маленькая секта, занимающаяся творением шума и звона поодаль от живой научной мысли, придает свой особый смысл ходячему словечку; оно употребляется нередко

просто для обозначения всех инакомыслящих, всех соперников на философической ярмарке. Эмпириокритики именуют метафизиками кантианцев, кантианцы — эмпириокритиков; мистики всех толков применяют ту же кличку и к тем и к другим и пользуются полной взаимностью... Более определенен тот смысл, который придают этому слову представители положительной науки. Однако многие из них ограничиваются таким определением: метафизика есть учение о вещах в себе, о потусторонних сущностях... Это определение двусмысленно. Как мы уже указывали, все агностики разных толков (от марбуржцев до эмпириокритиков) считают «потусторонней» всякую действительность, независимую от мысли; между тем мы уже достаточно убедились, что вся современная наука покоится на допущении мира, существующего независимо от того, мыслится ли он или нет. Поэтому приведенное определение может дать агностикам повод истолковать его в свою пользу — вопреки действительным требованиям науки. Но если даже устранить эту двусмысленность — определение остается слишком узким. Тогда оно будет гласить: метафизика есть мнимая наука о вещах сверхразумных, недоступных обычному познанию, каковы: бог, бессмертная душа, безусловная свобода и прочие плоды сверхнаучного (или, точнее, донаучного) воображения. Это определение применимо только к одному виду сверхнаучных предрассудков — к мистицизму; к другим видам оно относится только косвенно — поскольку они в последнем счете неизбежно переходят к мистическим бредням,— как это мы показали на примере агностицизма. Но и независимо от этого подобного рода определения оставляют в тени существеннейшую сторону вопроса. Речь идет не только о различии предметов метафизики и науки: еще важнее различие их методов. Предыдущие соображения достаточно установили это различие. Соединяя воедино все установленные данные, мы получаем следующее определение: метафизика есть ложная наука, которая уже своими основными предпосылками урезывает познавательную природу и предметные требования положительного знания, взятого в его целом... Или еще короче: метафизика есть мнимая наука, прямо или косвенно отрицающая положительную науку, взятую в ее познавательном целом... Это определение достаточно широко, чтобы охватить все четыре основных предрассудка противонаучного мышления, подытоженные в настоящей главе; оно достаточно ясно, чтобы предусмотреть установленное выше существенное различие между двумя видами заблуждений — заблуждениями научного мышления и мышления вненаучного... Наконец, наше определение резко подчеркивает то всеобщее значение науки, которое нашло себе столь яркое выражение в гордых словах Бертло: Наука властвует надо всем...

Бросим теперь еще раз общий взгляд на только что отмеченные четыре основные течения метафизики. Что представляют собою первые два — трансцендентальный идеализм и феноменализм? Первый упраздняет права научной философии во имя неве-

домого науке изначального чистого мышления; второй делает то же во имя изначального чистого опыта, столь же чуждого живой научной мысли; и тот и другой одинаково стремятся подчинить научную философию сверхнаучной метафизике. Обращаемся ко второй паре — к трансцендентному идеализму и интуитивизму. Первый упраздняет верховные права научной философии в пользу потустороннего божества, постигаемого мнимой чистой мыслью; второй делает то же во имя своего сверхъестественного «опытного» бога. Согласие поистине трогательное для столь непримиримых врагов...

Выражению «научная философия» почти так же посчастливилось, как и словечку «метафизика». Правда, оно получило совершенно другой смысл. «Метафизика» употребляется большей частью в пренебрежительном смысле и служит для обозначения инакомыслящих; напротив, выражение «научная философия» получает похвальный оттенок, и каждая философская секта с удовольствием наделяет им... самое себя. Но при ближайшей поверке оказывается, что под этим ответственным выражением разумеется большею частью какое-нибудь «дополнение», «восполнение» или «истолкование» науки — словом, сверхнаучная «философия». И как обычное правило, предметом такого «дополнения» становится не все положительное знание в его целом, а какая-нибудь произвольно выбранная его часть... После предыдущей оценки мы без труда обнаружим всю тщету этих метафизических потуг. Истинная философия должна быть не только «научной» — она должна быть внутринаучной. Вот ее предпосылки: «...Стремление к единству (монизму) — но в то же время точное сознание своеобразий исследования. Стремление слить науку и философию — и в то же время постоянное размышление о широте и значении этих видов мысли». Философия науки есть сама же наука, живая и развивающаяся «предметная» наука, взятая в ее целом, в ее всеобщем «отвлеченном» значении...

Наука чистого мышления (логика и математика) раскрывает внутреннее единство и внутреннее могущество научной мысли; науки опытные всеми своими достижениями оправдывают ее внутреннее единство и обеспечивают ее неограниченное внешнее могущество. Наука в ее всеобъемлющем целом самодовлеюща; она сама устанавливает свою философию, свою теорию познания, свое учение о сущем, свое учение о высшем благе. Всякая истинная философия науки внутринаучна и нисколько не нуждается в дополнительных услугах религии и метафизики...

Однако наука не только не нуждается в сверхнаучных областях — она исключает самое их существование. Естественные науки показывают, что развитие природы — неорганической и органической — совершается в силу строгих внутренних законов: единственный бог, способный вмешиваться в их «слепое» действие, есть разум науки, отрицающий бога. Наконец, общественная наука обнаруживает, что религия и метафизика сами суть временные явления духовной жизни человечества, свойственные досоциалисти-

ческому обществу, не организованному на началах науки. «Бог» оказывается созданием человека: если бы бог и существовал, его можно было бы уничтожить.

* * *

Сопоставляя науку и метафизику, мы намеренно ограничились в предыдущих главах двумя наиболее прочно установленными областями положительного знания — математикой и естествознанием. Мы намеренно оставили в стороне две важные его отрасли — логику и общественные науки: по различным историческим причинам, о которых будет излишне распространяться, обе эти отрасли до сих пор еще далеки от научной определенности.

Однако Спиноза не напрасно говорил, что «истина есть мерило и самой себя и лжи». Намечая общий план великого здания науки на основе прочно установленных данных математики и естествознания, мы тотчас же получили в нем определенное место и для наук спорных. И можно было заранее ожидать, что положение логики и общественных наук в великой семье наук окажется в полном согласии с теми требованиями, которые не раз уже высказывали наиболее передовые течения тех же «спорных» наук — «математическое» направление в логике и исторический материализм в социологии. Оставляя до времени неустановившиеся науки, мы убедились, что для построения общего плана философии науки совершенно достаточно тех указаний, которые мы получили от прочных областей знания: утвердив и осознав собственное научное бытие, определив собственные пределы, они тем самым намечают и действительное место для своих опоздавших собратьев.

В самом деле. Прочная наука чистого мышления (математика) и прочные опытные науки (естествознание) всем ходом своего победного развития выдвигают на очередь создание науки о закономерностях научного мышления вообще. Такова именно наука логики. И мы убедились, что живая научная мысль сама намечает основные задания логики: ее отграничение от психологии; ее разграничение на виды (логику чистых и опытных наук). Даже более того: сама же научная мысль указывает логике пути решения этих основных ее задач (учение о природе чистого и опытного мышления). Обобщения логики и самое ее бытие оказываются обеспечены и предустановлены самой наличностью живого положительного знания.

Так же обстоит дело и с науками общественными. Мы не раз убедились, что современная наука обладает деятельной природой: она не только истолковывает мир — она преобразует его. Но в этом и заключается основной признак человеческого общества, его своеобразное отличие от других явлений органической природы. Таким образом, наука в целом есть одно из обнаружений творческой деятельности «общественного человека». Наука в целом есть явление «общественное». Уже самая наличность научного познания свидетельствует о своеобразии человеческого общества и предопределяет особенное существо изучающей его

частной науки. Задача общественной науки — объяснить своеобразие человеческого общества и преобразовать его на началах науки...

В предыдущем нам уже не раз приходилось указывать, что вопреки ходячему мнению метафизические потуги не имеют никакого не только пребывающего, непреходящего, но даже и временного, исторического значения. Однако если это верно в применении к метафизике в целом, не приходится ли смягчить наше суждение в применении к отдельным метафизикам? Разве мы никогда не встречаем вдумчивых представителей положительной науки, которые согласны признать, что творцы древней метафизики — Сократ, Платон и Аристотель — внесли свою лепту в сокровищницу действительного познания? Неужели среди творцов современной математики и естествознания не найдется ни одного почитателя преемников Платона — немецких профессоров метафизики? Неужели нельзя указать ни одного общепризнанного представителя науки, который не согласен признать за потугами метафизиков хотя бы временную историческую ценность?.. В наши задачи не входит сейчас распространяться о том, какие причины заставляют представителей положительной науки верить на слово крупным фабрикантам всевозможных историй философии (вроде Целлера) или ее мелким разносчикам (вроде Виндельбанда). Но нам уже приходилось отчасти касаться этого вопроса: вспомним хотя бы отзывы Больцмана о немецких метафизиках. И нетрудно было бы показать, что научная мысль в ее целом никогда не унижалась до того, чтобы воспользоваться убогим знахарством метафизиков. Она всегда повторяла в ответ на ее предложения гордое слово Спинозы, отзвуки которого мы уже слышали у Тимирязева. «Не много значит в моих глазах авторитет Платона, Аристотеля и Сократа. Я был бы удивлен, если бы ты сослался на Эпикура, Демокрита, Лукреция или кого из атомистов и защитников атомов. А стоит ли удивляться, что те, кто выдумал «скрытые качества», внутренние сущности, субстанциональные формы и тысячи прочих нелепостей — измыслили также призраков и привидения и поверили старым бабам, чтобы подорвать авторитет Демокрита». Метафизики всех мастей и оттенков недаром скрывают это заявление великого философа. Оно одинаково применимо и к Кантовым трансцендентальным понятиям, и к изначалу марбуржцев, и к элементам эмпириокритиков, и к тысячам всяких нелепостей всевозможных Риккертов, Бергсонов и Джемсов. Оно слишком хорошо подчеркивает сродство новой научной философии с теми построениями древней мысли, которые доселе так тщетно пытается опорочить и извратить идеалистическая легенда. Эпикурейцы недаром говорили, что они «отвергают всякую метафизику: естествоиспытателям достаточно применяться к требованиям самих вещей». Устами Рамзэя, основоположника самой революционной современной науки — физической химии, истинная научная философия решительно объявила своим духовным отцом величайшего представителя своей древней предшественницы. С презрением отбросив все

призывы назад к Канту, Фоме Аквинскому, Августину, Платону и Моисею, она и впредь останется верной своему победному кличу: «Вперед — вместе с Эпикуром!»

Введение в философию науки (Наука и метафизика). Пг., 1922. С. 9—13, 92—93, 97, 100, 107—111

С. П. Костычев

НАТУРФИЛОСОФИЯ И ТОЧНЫЕ НАУКИ

(из книги «Натурфилософия и точные науки»)

Точность неполного познания дается наукой, проблематичные, но всеобъемлющие размышления составляют предмет метафизики. Необходимость научного познания является настолько общепонятной аксиомой, что не нуждается в пояснении, неизбежность метафизики доказывается тем, что вполне устранить ее не могли самые строгие критики и самые жестокие противники; наоборот, после всякой попытки обуздать ее она вспыхивала всегда особенно ярким пламенем. Взаимные отношения науки и умозрительной философии не всегда бывали правильными и безболезненными.

Критическая философия Канта явилась первым мощным усилием отграничить точное знание от метафизики и установить научный метод для умозрения...

Следует присоединиться к взглядам некоторых современных германских ученых, полагающих, что пора перестать бояться призраков прошлого и снова ввести философский элемент в науку. Дело в том, что теперь философия уже пережила свой смутный период и не будет давать лозунгов, ставящих ее в конфликт с экспериментальным знанием. Опасаться внешнего нашествия, как это было при Шеллинге, явилось бы, по всей видимости, анахронизмом. Остается, следовательно, обсудить, насколько научный метод гарантирован от нападений в пределах самого естествознания...

Современные философы совершенно не пытаются вторгаться в точные науки и предписывать им свои законы; мало того, и у себя дома даже те из них, которые являются убежденными метафизиками, далеки от сочувствия приемам своих предшественников... Но, конечно, нельзя отрицать неизбежности отдельных метафизических выступлений со стороны самих ученых; нельзя отрицать также, что подобные действия, с одной стороны, могут быть иногда опаснее внешнего наступления, если они замаскированы научной внешностью и терминологией, с другой же стороны, они могут в отдельных случаях иметь известный смысл и оправдание. Дело в том, что метафизика, вообще говоря, неустранима, и пытаться совершенно искоренить ее было бы безнадежной задачей...

Наука едва ли может освободиться от метафизического элемента уже по той причине, что сталкиваться с ним приходится и во

время непосредственной научной работы, хотя бы в понятиях вечности, бесконечности, целесообразности. В теоретической физике почти невозможно определить, где кончается физическая и где начинается метафизическая область...

Хочу отметить сходные черты Маха с Шеллингом. Если я решаюсь проводить такую одиозную параллель по отношению к столь выдающемуся ученому, то делаю это после долгих размышлений,— делаю для того, чтобы иллюстрировать, как видный представитель точного знания, горячо любящий науку, рискует занять по отношению к ней двусмысленную позицию, вступив на скользкий путь метафизики...

Мах приходит к тому же основному положению, как и Шеллинг,— «к принципу полного тождества духовного и материального» элемента, причем в отличие от современных профессиональных философов приписывает своему основному положению и выводам из него характер достоверности, которого в настоящее время, конечно, следует избегать. Как мне представляется, уже здесь мы имеем дело с догматизмом весьма рискованного характера, от которого можно ожидать опасных результатов...

Телеология природы, все время выдвигаемая Шеллингом, у Маха превращается в телеологию мышления в виде странного «экономического принципа мышления»...

Отрицая дуалистическое определение опыта, различие между субъектом и объектом, монизм Маха властно вторгается в науку, вполне последовательно требуя от нее отрицания «законов» в природе, а тем более недоказанных теорий, как, например, представления об атомах и молекулах. Об этом весьма уместно вспомнить именно теперь, когда благодаря Бору и другим исследователям учение о строении атомов поставлено на экспериментальную основу. Что было бы, если бы Маха принимали совершенно всерьез, если бы он получил главенство над умами и ученые строили бы свое мировоззрение по принципам «Анализа ощущений»? Ответ ясен: был бы ущерб для науки...

Итак, не будем, устанавливая основы современной, продуктивной для науки натурфилософии, прибегать к «запрещениям», всегда излишним, а иногда, как мы только что могли убедиться, и совершенно неуместным. Если метафизика хочет жить и говорить про свои «умные думы», будем только приветствовать ее, но не будем смешивать ее результаты с научными, проведем между ними резкую грань. Если ученые иногда чрезмерно углубляются в метафизические абстракции, будем смотреть на это как на явление, с которым надо бороться не запрещениями и насилиями, а обратной пропагандой.

Постараемся создать такую натурфилософию, которая опровергала бы «метафизиков против воли» не путем полемики, а посредством наглядного примера, доказывая на деле свою пользу для научного творчества. Если абстракции и метафизические построения начинают заполнять сочинения ученых, организуем действительно «научную натурфилософию», нужную и полезную,

подчиненную науке, а не насилующую науку, предписывая ей то или иное направление, как хотят действовать натурфилософские трактаты Оствальда и Маха, применяющие к творческой науке насилие.

Так как натурфилософия метафизического направления составляет обычно часть различных философских систем, то научной натурфилософии правильнее было бы присвоить специальное название теоретической науки. Такое название указывает, что теоретическая наука является спутницей и помощницей экспериментального исследования, она расчищает путь для эксперимента, занимаясь вопросами, еще не доступными пока для опытной науки, но обсуждает эти вопросы в строгом согласии с общим научным методом.

Конечно, и в такую научную натурфилософию может просочиться метафизический элемент, но в ее сфере он будет несравненно менее опасен. Находясь в области, официально подчиненной научному методу, метафизика неизбежно должна будет считаться с существующим состоянием и с господствующим принципом точных наук. Такое положение может считаться безболезненным, и гораздо благоразумнее мириться с ним как с практически наилучшим modus vivendi *, чем пытаться ригористично искоренять малейший проблеск метафизики, столь тесно связанной со всяким теоретическим мышлением...

Реальным научным приобретением мы должны, конечно, считать только новые факты, теориям же отводить лишь подчиненную, служебную роль. Эту позицию необходимо считать залогом дальнейшего прогресса научного творчества, а потому отстаивать ее от всяких покушений, как бы они ни были соблазнительны. Реальные результаты показывают, что позиция эта отныне должна считаться неизменной.

Но, с другой стороны, рабочие гипотезы, как могучий рычаг научного творчества, не подлежат никакой метафизической критике и никаким ограничениям. Имея временный, служебный характер, теории и гипотезы, стимулирующие непосредственную экспериментальную работу, могут не считаться ни с какими возражениями, менее всего с возражениями гносеологического характера **. Наоборот, теоретическая наука, поскольку она не дает непосредственных указаний для постановки экспериментальных исследований, должна сообразоваться с современными принципами точного знания и теории познания. Такое разграничение необходимо по той причине, что рабочие гипотезы не имеют, по существу, никакого общетеоретического значения, и нередки случаи, когда,

* способ существования. *Ред.*

** Узкий педантизм Маха и Оствальда, пытавшихся бороться даже с плодотворными рабочими теориями, проявляется также в других вопросах. Достаточно прочесть рассуждения Маха о телеологии и причинности, чтобы заподозрить автора в недостатке полной искренности во славу предвзятого мнения. Вообще, читая многих современных философов, научаешься ценить великую в своей простоте искренность древних мыслителей.

исходя из неправильных предпосылок, ученые совершали великие научные открытия. Наоборот, теории, пока еще стоящие вне области экспериментальной научной работы, по этой самой причине более долговечны и сильнее влияют на общее настроение ученых. Находясь в подчиненном состоянии, *теоретическая наука не имеет права создавать новых общих методов*.

Подчиненное состояние теоретической науки может быть формулировано следующим вторым положением, против которого в настоящее время едва ли будет возражать хоть один истинный ученый.

Теоретическая наука никогда не будет в состоянии самостоятельно разрешить подлежащие ее обсуждению вопросы настолько, чтобы точное знание признало это разрешение исчерпывающим. Следовательно, научная натурфилософия не может претендовать на самодовлеющее значение, но должна ограничиться ролью разведчика и помощника точных наук. В таком положении научная натурфилософия, конечно, отнюдь не обязана представлять собой стройную и последовательную *систему*. Она может заниматься разнообразными темами, не стараясь непременно привести их во взаимную связь. Стремление создать во что бы то ни стало «систему» может быть пагубным для научной натурфилософии.

По своему содержанию теоретическая наука должна иметь предметом изучения внешние явления природы, и рассматривать эти явления она должна, считаясь с состоянием и интересами точных наук. Подлежать обсуждению могут лишь вопросы, интересующие современную науку или могущие представить для нее интерес в будущем, и при размышлениях об этих вопросах нельзя пользоваться идеями, которых наука никогда не допускала или которые ею окончательно оставлены.

На все это могут возразить, во-первых, что трудно представить себе, какую пользу может принести науке столь зависимая от нее и урезанная в своем содержании натурфилософия, а во-вторых — что эта последняя не удержится в конце концов в установленных рамках. Эти пункты необходимо пояснить.

Теоретическая наука может приобрести особо важное значение в таких естественнонаучных вопросах, которые в настоящее время недоступны точному экспериментальному исследованию. Все теории и гипотезы, которые не являются рабочими, в смысле, понятном каждому ученому, относятся к области теоретической науки. Здесь производится, следовательно, первая рекогносцировка пытливого человеческого ума, подготовляется почва для будущего научного исследования. Некоторые вопросы, составляющие предмет теоретической науки, по мнению многих ученых, вообще неразрешимы, но это обстоятельство не должно нас смущать, раз только вопрос по существу не является трансцендентным...

Научная натурфилософия неоднократно подготовляла почву для настоящего научного исследования. Законное право на существование для теоретической науки не подлежит сомнению.

Посмотрим теперь, что может произойти, если теоретическая наука выйдет из нормальных рамок и включит в себя метафизический элемент. Необходимо сразу заявить, что на практике это действительно случится: совершенно правильно говорит Вундт, что человеческое мышление не может не затронуть трансцендентных вопросов. Бороться с этим безнадежно; не поможет и предлагаемый Визнером прием, состоящий в том, что натурфилософия, если она желает не вступать в конфликт с точным знанием, должна не выходить из сферы «сублиминарных» понятий. Этот новый термин должен объединять совокупность всего того, что недоступно пока непосредственному чувственному восприятию, но может быть чувственно представляемо, как, например, атомы, молекулы и т. п., в отличие от понятий, по существу сверхчувственных. Однако подобное подразделение формально и на деле не может быть полезным. Как уже не раз подчеркивалось в этой статье, важно не столько то, с каким материалом понятий оперирует натурфилософия, сколько то, как она с ним оперирует.

Метафизический элемент, если только он не чрезмерно разросся, не может быть опасен для точного знания, уже по причине подчиненного состояния теоретической науки и исключения из нее области рабочих теорий. Он встречается и в сочинениях Гельмгольца, Р. Майера, Дюбуа-Реймона, ревниво охранявших самостоятельность естествознания. Такие сочинения, как «Theoretische Biologie»* Рейнке или «Principles of Biology»** Спенсера, настольная книга позитивно настроенных людей второй половины 19-го века, заключают в себе немало метафизики, но так как, в общем, эти сочинения опираются на точное знание, то мы имеем право все-таки отнести их к области теоретической науки.

Если метафизический элемент в теоретическом сочинении слишком велик, связь идеологии автора с точным знанием сама собой обрывается, и такое сочинение мы не сможем считать относящимся к теоретической науке. Таким образом, всякое, даже косвенное влияние подобного трактата на творческую науку устраняется, и возможность какого-нибудь ущерба для точного знания исключается. Принцип подчинения теоретической науки опытному исследованию оказывается и непосредственно полезным для последнего, и оплотом его от наводнения метафизической идеологией...

Философское мышление не только законно, но даже необходимо для возвышенного ума; однако после долгой качки на океанских волнах трансцендентного умозрения он чувствует иногда насущную потребность опереться на такой незыблемый скалистый грунт, который не дрогнет ни от каких сотрясений. Этой каменной твердыней могут быть только точные науки. При всей относительности и ограниченности, которые ставятся ему в упрек, опытное знание велико своей стройностью и эмпирической точностью, а потому и спутница его, научная натурфилософия, то есть умозрение, не носящееся над бездонной пучиной океанов, но усматривающее сквозь

* «Теоретическая биология». *Ред.*
** «Основания биологии». *Ред.*

неглубокую прозрачную воду твердое дно, может не стыдиться своей неполноты, а, наоборот, гордиться тем, что украшает и вдохновляет упорный научный труд. Затрагивая общие вопросы, представляющие большей частью широкий и жгучий интерес, натурфилософия освежает ум ученого, поглощенного тяжелой будничной работой и от этого иногда из-за деревьев перестающего видеть лес; она напоминает ему о великих конечных целях науки и подводит итоги неуклонно текущему прогрессу научного творчества. Ведь великие умы, прокладывавшие новые пути в точных науках, всегда философствовали.

Натурфилософия и точные науки. Пг., 1922. С. 3, 27—30, 32—38, 40—42

В. И. Вернадский

НАУЧНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

(из лекции «О научном мировоззрении»)

4. Именем научного мировоззрения мы называем представление о явлениях, доступных научному изучению, которое дается наукой; под этим именем мы подразумеваем определенное отношение к окружающему нас миру явлений, при котором каждое явление входит в рамки научного изучения и находит объяснение, не противоречащее основным принципам научного искания. Отдельные частные явления соединяются вместе, как части одного целого, и в конце концов получается одна картина Вселенной, Космоса, в которую входят и движения небесных светил, и строение мельчайших организмов, превращения человеческих обществ, исторические явления, логические законы мышления или бесконечные законы формы и числа, даваемые математикой. Из бесчисленного множества относящихся сюда факторов и явлений научное мировоззрение обусловливается только немногими основными чертами Космоса. В него входят также теории и явления, вызванные борьбой или воздействием других мировоззрений, одновременно живых в человечестве. Наконец, безусловно всегда оно проникнуто сознательным волевым стремлением человеческой личности расширить пределы знания, охватить мыслию все окружающее.

В общем основные черты такого мировоззрения будут неизменны, какую бы область наук мы ни взяли за исходную,— будут ли то науки исторические, естественно-исторические или социальные, или науки абстрактные, опытные, наблюдательные или описательные. Все они приведут к одному научному мировоззрению, подчеркивая и развивая некоторые его части. В основе этого мировоззрения лежит метод научной работы, известное определенное отношение человека к подлежащему научному изучению явлений. Совершенно так же, как искусство немыслимо без какой-нибудь определенной формы выражения, будь то звуковые элементы гармонии или законы, связанные с красками, или метрическая форма стиха; как религия не существует без общего в теории

многим людям и поколениям культа и без той или иной формы выражения мистического настроения; как нет общественной жизни без групп людей, связанных между собой в повседневной жизни в строго отграниченные от других таких же групп формы, рассчитанные на поколения; нет философии без рационалистического самоуглубления в человеческую природу или в мышление, без логически обоснованного языка и без положительного или отрицательного введения в мировоззрение мистического элемента — так нет науки без научного метода. Этот научный метод не есть всегда орудие, которым строится научное мировоззрение, но это есть всегда то орудие, которым оно проверяется. Этот метод есть только иногда средство достижения научной истины или научного мировоззрения, но им всегда проверяется правильность включения данного факта, явления или обобщения в науку, в научное мышление.

Некоторые части даже современного научного мировоззрения были достигнуты не путем научного искания или научной мысли,— они вошли в науку извне: из религиозных идей, из философии, из общественной жизни, из искусства. Но они удержались в ней только потому, что выдержали пробу научного метода.

Таково происхождение даже основных, наиболее характерных черт точного знания, тех, которые временами считаются наиболее ярким его условием. Так, столь общее и древнее стремление научного миросозерцания выразить все в числах, искание кругом простых числовых отношений проникло в науку из самого древнего искусства — из музыки. Исходя из нее, числовые искания проникли путем религиозного вдохновения в самые древние научные системы. В китайской науке, например медицине, играют определенную роль числовые соотношения, очевидно, находящиеся в связи с чуждой нам формой китайской музыкальной скалы тонов. Первые следы влияния нашей музыкальной гармонии мы видим уже в некоторых гимнах Ригведы, в которых числовые соотношения мирового устройства находятся в известной аналогии с музыкой, с песнию. Известно, как далеко в глубь веков идет обладание прекрасно настроенными музыкальными инструментами; вероятно, еще раньше зарождается песня, музыкальная закономерная обработка человеческого голоса. Тесно связанная с религиозным культом, влияя на него и сама изменяясь и углубляясь под его впечатлением, быстро развивалась и укоренялась музыкальная гармония. Очень скоро и ясно были уловлены простые численные в ней соотношения. Через Пифагора и пифагорейцев концепции музыки проникли в науку и надолго охватили ее. С тех пор искание гармонии (в широком смысле), искание числовых соотношений является основным элементом научной работы. Найдя числовые соотношения, наш ум успокаивается, так как нам кажется, что вопрос, который нас мучил, решен. В концепциях ученых нашего века число и числовое соотношение играют такую же мистическую роль, какую они играли в древних общинах, связанных религиозным культом, в созерцании служителей храмов, откуда они проникли и охватили

научное мировоззрение. Здесь еще теперь видны и живы ясные следы древней связи науки с религией. От религии же, как и все другие духовные проявления человеческой личности, произошла наука.

Каждому из вас известны выражения: Вселенная, Космос, Мировая гармония. В настоящее время мы соединяем с этими представлениями идею о закономерности всех процессов, подлежащих нашему изучению. Прежде понимали их совсем иначе. Наблюдая правильные — простые числовые — соотношения между гармоническими тонами музыки и производящими их предметами, полагали, что зависимость между ними сохраняется всегда, думали, что каждому двигающемуся предмету, каждому явлению, находящемуся в простых численных соотношениях с другим или образующему с ним правильную геометрическую фигуру (отдельные линии которой, как уже нашли пифагорейцы, находятся в простых численных соотношениях) соответствует свой тон, неслышный нашему грубому уху, но проникаемый нашим внутренним созерцанием. Тогда считали, что путем самоуглубления, погружения в тайники души можно слышать гармонию небесных светил, небесных сфер, всего окружающего. Известно, как глубоко такое искание и убеждение охватывало душу Кепплера, когда оно привело его к открытию его вечных законов. В глубоких и широких религиозных построениях отцов церкви и ученых-теологов средних веков та же идея получила другое выражение: все существующие и гармонически расположенные светила поют славу Творцу, и тоны этой мировой гармонии, неслышные нам, слышны Ему наверху, а нам выражаются в закономерности и правильности окружающего нас мира. Телеологическая идея религиозного мировоззрения нашла здесь свое поэтическое и глубоко настроенное выражение. В научной области и до сих пор живо то же сознание: очень ярко его выразил типичный представитель формально дуалистического, научного мировоззрения XVIII столетия Лаплас, который считал возможным выразить в с е совершающееся в мировом порядке о д н о й широкой, всеобъемлющей математической формулой. В «Космосе» Гумбольдта — создании той же эпохи, но более проникнутом религиозным чувством и натурфилософским созерцанием,— видим мы ясное выражение того же настроения.

Оно же сказывается в существовании в науке таких числовых соотношений, по существу, приблизительных, которым не находится никакого рационального объяснения, например в так называемом з а к о н е Т и ц и у с а о р а с с т о я н и я х м е ж д у п л а н е т а м и с о л н е ч н о й с и с т е м ы, относящихся между собой, как числа довольно простой геометрической прогрессии. Между Юпитером и Марсом, вопреки этому «закону», было пустое пространство; под влиянием этих идей сюда направились искания ожидаемой там новой планеты, искания, действительно приведшие в начале XIX столетия к открытию астероидов. Обобщения, аналогичные «закону» Тициуса, проникают всю историю естествознания; в виде эмпирических числовых законов они господствуют в областях, связанных с молекулярными явлениями

вещества. Они служат могущественным орудием работы, хотя и отбрасываются дальнейшим ходом науки: они являются простым выражением стремления к нахождению мировой гармонии. Живые и глубокие проявления этого древнего чувства видим мы во всех течениях современного научного мировоззрения.

Весьма часто приходится слышать убеждение, не соответствующее ходу научного развития, будто точное знание достигается лишь при получении математической формулы, лишь тогда, когда к объяснению явления и к его точному описанию могут быть приложены символы и построения математики. Это стремление сослужило и служит огромную службу в развитии научного мировоззрения, но принесено ему оно извне, не вытекает из хода научной мысли. Оно привело к созданию новых отделов знания, которые едва ли бы иначе возникли, например математической логики или социальной физики. Но нет никаких оснований думать, что при дальнейшем развитии науки все явления, доступные научному объяснению, подведутся под математические формулы или под так или иначе выраженные числовые правильные соотношения; нельзя думать, что в этом заключается конечная цель научной работы.

И все же никто не может отрицать значения такого искания, такой веры, так как только они позволяют раздвигать рамки научного знания; благодаря им охватится все, что может быть выражено в математических формулах, и раздвинется научное познание. Все же явления, к которым неприложимы схемы математического языка, не изменятся от такого стремления. Об них, как волна об скалу, разобьются математические оболочки — идеальное создание нашего разума.

В одном из самых интересных и глубоких научных споров, которые происходят в наше время в области т. наз. неорганических наук, в спорах между сторонниками энергического и механического мировоззрений — мы видим на каждом шагу чувства числовой мировой гармонии...

5. И, однако, такое проникшее извне воззрение или убеждение не могло бы существовать в науке, не могло бы влиять и складывать научное мировоззрение, если бы оно не поддавалось научному методу исследования. Это испытанное наукой орудие искания подвергает *пробе* все, что так или иначе вступает в область научного мировоззрения. Каждый вывод взвешивается, факт проверяется, и все, что оказывается противоречащим научным методам, беспощадно отбрасывается.

Понятно, что выражение явления в числе или в геометрической фигуре вполне соответствует этим основным условиям научного искания. Понятно, почему такое стремление к числу, к числовой или к математической гармонии, войдя в область научной мысли, укоренилось и развилось в ней, проникло ее всю, нашло настоящее поле своего приложения.

Наиболее характерной стороной научной работы и научного искания является *отношение* человека к вопросу, подлежащему изучению. В этом не может быть различия между научными

работниками, и все, что попадет в научное мировоззрение, так или иначе проходит через горнило научного отношения к предмету; оно удерживается в нем только до тех пор, пока оно его выдерживает.

Мы говорим в науке о строгой логике фактов, о точности научного знания, о проверке всякого научного положения опытным или наблюдательным путем, о научном констатировании факта или явления, об определении ошибки, то есть возможных колебаний в данном утверждении. И, действительно, эти черты отношения человека к предмету исследования являются наиболее характерными. Наука и научное мировоззрение являются результатом такой, ни перед чем не останавливающейся и все проникающей работы человеческого мышления. Этим путем создалось огромное количество точно исследованных фактов и явлений. Применяя к ним логические приемы работы как путем дедукции, так и индукции, наука постепенно уясняет, расширяет и строит свое мировоззрение.

Но это не значит, чтобы наука и научное мировоззрение развивались и двигались исключительно путем логического исследования таких фактов и явлений. Чрезвычайно характерную черту научного движения составляет то, что оно расширяется и распространяется не путем только таких логических, ясных приемов мышления.

Существуют споры и течения в научном мировоззрении, которые стремились выдвинуть тот или иной метод научной работы. Значение индуктивного метода, как исключительного, единственного научного, выдвинулось как отражение философских течений в области описательного естествознания. До сих пор распространено воззрение, что только таким индуктивным путем, движением от частного к общему развивалось и росло научное мировоззрение. Крайние сторонники этого течения смотрели на применение в научной области дедукции, дедуктивного метода мышления, как на незаконное вторжение чуждых ее духу элементов. Но в конце концов и этот метод, в свою очередь, наложил печать на некоторые вопросы и отрасли знания. Появилось деление наук на индуктивные и на дедуктивные — деление, которое строго могло быть проведено только в немногих отдельных случаях.

В действительности, спор о большем или меньшем научном значении дедуктивного или индуктивного метода имеет исключительно философский интерес. Его значение для выяснения некоторых частных вопросов теории познания не может быть отрицаемо. Но в науке концепции о ее движении путем индукции или дедукции не отвечают фактам, разлетаются перед исследованием хода действительно совершающегося процесса ее развития. Эти отвлеченные построения предполагаемых путей научного развития слишком схематичны и фантастичны по сравнению со сложностью действительного выяснения научных истин.

При изучении истории науки легко убедиться, что источники наиболее важных сторон научного мировоззрения возникли вне области научного мышления, проникли в него извне, как вошло в нау-

ку извне всеохватывающее ее представление о мировой гармонии, стремление к числу. Так, столь обычные и более частные, конкретные черты нашего научного мышления, как атомы, влияние отдельных явлений, материя, наследственность, энергия, эфир, элементы, инерция, бесконечность мира и т. п., вошли в мировоззрение из других областей человеческого духа; они зародились и развивались под влиянием идей и представлений, чуждых научной мысли *...

Научное мировоззрение развивается в тесном общении и широком взаимодействии с другими сторонами духовной жизни человечества. Отделение научного мировоззрения и науки от одновременно или ранее происходившей деятельности человека в области религии, философии, общественной жизни или искусстве невозможно. Все эти проявления человеческой жизни тесно сплетены между собою и могут быть разделены только в воображении.

Если мы хотим понять рост и развитие науки, мы неизбежно должны принять во внимание и все эти другие проявления духовной жизни человечества. Уничтожение или прекращение одной какой-либо деятельности человеческого сознания сказывается угнетающим образом на другой. Прекращение деятельности человека в области ли искусства, религии, философии или общественной жизни не может не отразиться болезненным, может быть, подавляющим образом на науке. В общем, мы не знаем науки, а следовательно, и научного миросознания, вне одновременного существования других сфер человеческой деятельности; и поскольку мы можем судить из наблюдения над развитием и ростом науки, все эти стороны человеческой души необходимы для ее развития, являются той питательной средой, откуда она черпает жизненные силы, той атмосферой, в которой идет научная деятельность.

В настоящее время, в эпоху исключительного расцвета научного мышления, эта тесная и глубокая связь науки с другими течениями духовной жизни человечества нередко забывается: приходится слышать о противоречии между научным и религиозным, между научным и философским и даже между научным и эстетическим мировоззрением. Среди течений научного мировоззрения существуют направления, которые предполагают, что научное мировоззрение может заменить собою мировоззрения религиозное или философское; иногда приходится слышать, что роль философского мировоззрения и даже созидательная и живительная роль философии для человечества кончена и в будущем должна быть заменена наукою.

Но такое мнение само представляет не что иное, как отголосок одной из философских схем и едва ли может выдержать пробу научной проверки. Никогда не наблюдали мы до сих пор в истории человечества науки без философии, и, изучая историю научного мышления, мы видим, что философские концепции и философские

---

* Ср. Л. Лопатин «Вопр. филос.». XIV. М., 1903. С. 411.

идеи входят как необходимый, всепроникающий науку элемент во все время ее существования. Только в абстракции и в воображении, не отвечающем действительности, наука и научное мировоззрение могут довлеть сами себе, развиваться помимо участия идей и понятий, разлитых в духовной среде, созданной иным путем. Говорить о необходимости исчезновения одной из сторон человеческой личности, о замене философии наукой или обратно можно только в ненаучной абстракции.

В истории науки и философии уже пережит один период подобных утверждений. В течение многих веков различные формы христианских церквей выставили и культурной жизни европейских народов учение о едином религиозном мировоззрении, заменяющем вполне и исключительно все формы мировоззрений научного и философского. В результате получилась только многовековая упорная борьба людей науки с притязаниями христианских, отчасти мусульманских теологов; борьба, в которой окончательно определилась область, подлежащая научному ведению, и в результате которой религия, несомненно, очистилась от приставших к ней исторических нарастаний, по существу ничего с ней общего не имеющих.

В самом деле, католичество в своей вековой истории не раз ставило вопрос о своем существовании в связь с тем или иным мнением об известных частях научного мировоззрения. Оно ставило в связь с религиозными догматами форму Земли, характер ее движения, способ и время происхождения человека, положение его в ряду других органических существ и т. д. Проходили века, вопросы эти решались в духе, противоречащем предполагаемому conditio sine qua non * католических догматов, и, несмотря на это, католичество не только не погибло, но стало в XIX столетии много сильнее, чем в большинстве других эпох своей вековой истории. Некоторые из этих положений, как движение и форма Земли, даже вполне уживаются со всеми учениями этой церкви и вполне ею признаны. А между тем католическая церковь — одно из наименее сговорчивых, наиболее цепких проявлений религиозного миросозерцания.

Если же мы всмотримся во всю историю христианства в связи с вековым его спором с наукой, мы увидим, что под влиянием этой последней понимание христианства начинает принимать новые формы и религия поднимается в такие высоты и спускается в такие глуби человеческой души, куда наука не может за ней следовать.

Вероятно, к тому же приведут и те настроения, какие наблюдаются в настоящее время в науке, когда наука начинает становиться по отношению к религиям в положение, какое долгое время по отношению к ней занимало христианство. Как христианство не одолело науки в ее о б л а с т и, но в этой борьбе глубже определило свою сущность, так и наука в чуждой ей области не сможет сло-

* условие, без которого нет. *Ред.*

мить христианскую или иную религию, но ближе определить и уяснить формы своего ведения.

8. По существу, как увидим, могущественно взаимно влияя друг на друга, все эти стороны духовной жизни человечества совершенно различны по занимаемой ими области. Такое различие не вызывает сомнений для этики, искусства или общественной жизни — по крайней мере постольку, поскольку они касаются науки. Несколько иначе обстоит дело с религией и философией. В течение вековой истории эти проявления человеческого духа давали ответы на одни и те же конкретные вопросы человеческой личности, выражали их одинаковым образом в форме логических выводов и построений.

Взаимные отношения между наукой и философией усложнились еще более под влиянием постоянного и неизбежного расширения области, подлежащей ведению науки.

Это расширение границ научного миросозерцания является одним из наиболее характерных и наиболее важных симптомов научного прогресса. Наука неуклонно, постоянно захватывает области, которые долгие века служили уделом только философии или религии; она встречается там с готовыми и укоренившимися построениями и обобщениями, не выдерживающими критики и проверки научными методами искания. Такое проникновение науки в новые, чуждые ей раньше области человеческого сознания вызывает споры, играющие важную роль в науке, и своеобразным образом окрашивает все научное миросозерцание. Под влиянием интересов борьбы выдвигаются научные вопросы и теории, которые, с точки зрения строгой логики и разумности научных построений, не должны были бы иметь место в науке. Такое значение, например, имел в XVII— XIX столетиях в истории научного миросозерцания вопрос о дилювии, о всемирном потопе, следы которого искались в различных местах земного шара; с ним приходилось долго считаться научному мышлению. Переживания этих идей еще не вымерли. Трудно представить себе, чтобы этот вопрос — в той или иной форме — мог возникнуть и играть какую бы то ни было роль в науке, если бы научная мысль развивалась строго индуктивным или дедуктивным путем, вообще как-нибудь закономерно логически. Он мог только возникнуть на почве чуждого, религиозного миросозерцания. А между тем необходимость дать своим концепциям место в истории земли заставила науку определенным образом отозваться и на сказании о всемирном потопе, существовавшего в человечестве много ранее, придала ей своеобразный отпечаток. Сперва приняв это сказание, геология подвергла его долгой критике, и в конце концов в научное мировоззрение вошло отрицательное отношение к этому верованию. Это отрицание держалось в науке до тех пор, пока количество накопившихся фактов и безусловное отсутствие следов всемирного потопа в земных слоях не заставили выбросить даже упоминание об этом представлении при научном изложении геологической истории земного шара. Учение это, однако, оказало глубочайшее влияние на развитие всех геологических воззрений,

а споры и колебания научной мысли в области этих представлений являются одной из любопытных страниц в истории человеческого мышления.

Другой, теперь уже забытый, но чрезвычайно интересный пример того же самого явления представляет идея о единообразии вещества во всем мире. До известной степени эта идея вошла уже целиком в наше мировоззрение, и нам трудно понять, как долго должна была наука бороться с ложной мыслью о различии земной и небесной материи. Исходя из религиозных воззрений, предполагали в средневековой космологии, что мир распадался на две половины — на небесную, полную совершенства, и на земную — полную несовершенства. С этой идеей, ничего не имеющей общего с наукой, должен был бороться еще Галилей, впервые ясно и точно проведший идею о тождественности законов и вещества во всей Вселенной.

В настоящем и прошлом научного миросозерцания мы всюду встречаем такие элементы, вошедшие в него извне, из чуждой ему среды; очень часто на чисто научной почве, научными средствами идет в науке борьба между защитниками и противниками этих вошедших в науку извне идей. Борьба эта под влиянием интересов эпохи и благодаря тесной связи ее с жизнью общества нередко получает глубокое и серьезное значение. Такое соприкосновение с жизнью придает научному мировоззрению каждой исторической эпохи чрезвычайно своеобразный оттенок; на решении абстрактных и отвлеченных вопросов резко и своеобразно отражается дух времени.

Но, больше того, бывают эпохи, когда такой — по существу второстепенный — элемент приобретает подавляющее значение в научном мировоззрении. Тогда научное мировоззрение почти целиком приобретает б о е в о й характер. Такова была борьба со схоластическою теологией в раннюю эпоху Возрождения или позже, в XVIII веке, когда в разных местах Европы шла борьба за свободу мысли, против католичества и протестантских церквей, связанных с формами государственной и общественной жизни.

9. На таком характере научного мировоззрения в значительной степени основано и выросло то довольно распространенное, сознательное и бессознательное убеждение, что научное миросозерцание так или иначе в будущем, хотя бы и очень отдаленном, должно заменить собой мировоззрение религиозное и философское. Это убеждение принимает иногда даже форму научного утверждения в виде многократно повторявшихся в истории мысли различных представлений и схем о закономерно сменяющих друг друга фазах и состояниях человеческого сознания, сменах различных мировоззрений. Ненаписанная история этих схем тесно связана с религиозными и философскими брожениями средневековья, с мистическими и апокалиптическими учениями о смене царств и периодов в истории человечества.

Подрывая в средние века веру в окончательное откровение истины в христианстве, в новое время — под влиянием успехов

философии и науки — эти схемы получили иное содержание и вылились в XVII и XVIII веках в учения и верования о замене старых периодов религиозного сознания новым мировоззрением. В XVIII веке таким новым откровением являлась философия просвещения.

В XIX столетии это убеждение приняло форму знаменитой схемы позитивизма — схемы, сыгравшей видную роль в истории общественных наук и не оставшейся без влияния и на научное мировоззрение. Но научное изучение точных исторических фактов показывает, что мы имеем здесь дело только с простой схемой, не отвечающей действительности, с одним из конструктивных проявлений философского сознания, очень характерных для последнего, но мало или даже совсем ничего не имеющих общего со строгим научным отношением к действительности. Аналогичные конструктивные идеи философской мысли, как понятие об эволюции и ее частном проявлении — прогрессе, могли даже проникнуть из философии в научное мировоззрение и, выдержавши критику научного отношения к вопросу, оказать, сами изменившись в своем содержании и понимании, могущественное влияние на современное научное миросозерцание.

Едва ли, однако, такая судьба может ожидать и представление о смене в истории человечества различных фаз человеческого сознания. Оно слишком резко противоречит наблюдению действительного хода вещей, данным истории науки.

Не говоря уже о неизбежном и постоянно наблюдаемом питании науки идеями и понятиями, возникшими как в области религии, так и в области философии,— питании, требующем одновременной работы в этих различных областях сознания, необходимо обратить внимание еще на обратный процесс, проходящий через всю духовную историю человечества. Рост науки неизбежно вызывает, в свою очередь, необычайное расширение границ философского и религиозного сознания человеческого духа; религия и философия, восприняв достигнутые научным мировоззрением данные, все дальше и дальше расширяют глубокие тайники человеческого сознания.

Трудно сказать в настоящее время, большее ли поле занято наукой в тех областях человеческого мышления, в которых прежде всецело царили религия или философия, или большее поле приобретено религией и философией, благодаря росту и развитию научного миросознания. Как будто происходит один, единый процесс, который только нами — чисто абстрактно, логически — разлагается на нераздельные, по существу, части. Новые завоевания и новые ступени, достигнутые в научной области, неизбежно передаются дальше тесно связанным с ней другим сторонам человеческого сознания и раздвигают их пределы. Эта мысль давно целиком вошла в научное мировоззрение нового времени, в вопросах жизненного творчества человечества как общественно-государственного, так и технического. Здесь в общее сознание давно вошло убеждение, что развитие науки раздвигает рамки жизни и составляет могу-

щественный элемент прогресса. Те изменения, которые в самые последние века созданы как в формах общественной жизни, так и в технике, благодаря открытию паровой машины, введению электричества и т. п. служат для этого столь убедительными примерами, что сама мысль не требует дальнейшего развития.

Но то же самое наблюдаем мы в истории философии и религии. Обе эти области человеческого сознания — как все в человечестве — не представляют чего-нибудь неподвижного, они вечно растут, изменяются.

Впрочем, надо оговориться. Создания философской мысли и религиозного созерцания не теряют при этом того своеобразного характера, который свойствен почти всем созданиям человеческого духа. На них лежит, если можно так выразиться, печать бесконечности.

10. Я остановлюсь, кратко и слегка, на философии, так как область ее ведения ближе к научному миросозерцанию, взаимное их влияние теснее, и история философии в этом отношении изучена лучше, чем история религий. Великие создания философского мышления никогда не теряют своего значения. Рост философской мысли, исходя из положений старых систем и развивая их, в то же время как бы раскрывает в них новые и глубокие стороны, новые проявления бесконечного. Со времен Декарта создалась новая философия; она развивалась и углубляла человеческую мысль в течение последних трех столетий необыкновенно быстро и разнообразно. И все же старые философские системы — системы Платона, Аристотеля или Плотина, с которыми нас знакомят сохранившиеся крупные произведения их авторов,— системы, не имеющие прямых сторонников, и которые в силу многих своих точек зрения — научных, религиозных или философских — являются явно ошибочными, неверными, младенческими, в конце концов открывают человечеству при дальнейшем изучении их все новые и новые явления и идеи. Они так же бесконечны и их понимание так же безгранично, как бесконечно все, к чему прикасается человеческий дух. И теперь можно вдумываться в эти системы и читать произведения древних философов, находя в них новые черты, находя в них такие отпечатки истины, такие отражения бесконечного бытия, которые нигде, кроме них, не могут быть найдены. Никогда они не могут раствориться целиком и без остатка передаться новым на их почве народившимся созданиям человеческого мышления. Они глубоко *индивидуальны* и вследствие этого непроницаемы до конца; они дают постоянно новое отражение на вновь зародившиеся — хотя бы под их влиянием — запросы. Толпа индивидуальностей не уничтожит и не заменит целиком жизни, проявления и отношения к окружающему отдельной личности; потомство индивидуальностей, на них взросшее, не уничтожит и не заменит вечных и своеобразных черт своих предков.

В одной области мы давно свыклись с этим явлением — в мире искусства. В Шекспире и Данте, в великих произведениях греческой поэзии каждое поколение находит новые и новые черты; их не

заменят ни приспособленные к новейшим временам подражания, ни до известной степени на них воспитанные новые создания человеческого гения. То же самое видим мы и в других областях искусства. Та новая эпоха скульптуры, зарождение которой мы, вероятно, теперь переживаем, никогда не уничтожит впечатления и влияния, какое оказывает и будет оказывать вечно юная древняя греческая пластика; точно так же новые произведения великих мастеров живописи XIX столетия не заставляют предавать забвению произведения художников XVI и XVII столетий. То же самое видно всюду в искусстве: в музыке и архитектуре, романе и драме.

И все же мы не можем отрицать, что здесь происходит глубокий прогресс, идет рост и углубление искусства; произведения новых авторов, не заменяя и не уничтожая индивидуальности древних; открывают перед нами совершенно новые области, недоступные пониманию прошлых веков и которые являются уделом новых творцов. Так постоянно создаются новые формы искусства. Поскольку можно проследить его историю, нет конца возможному расширению его области, как нет конца научно познаваемому.

История философии необыкновенно ярко выражает нам то же самое явление и потому имеет большое значение для понимания научного миросозерцания. Можно точно и определенно проследить, как границы ее постоянно расширяются под влиянием роста науки, изъемлющей из ведения философии вопрос за вопросом и в то же время позволяющей ей открывать перед человеческим сознанием все новые горизонты, новые широкие перспективы. И процесс роста метафизической мысли также не может закончиться и получить неподвижное и застывшее выражение, как мало может закончиться область научно познаваемого. Можно исторически проследить, как расцвет новой философии в первой половине XVII века начался лишь после того, как сложился и окончательно обозначился основной остов современного научного миросозерцания, чуждый и неизвестный всей древней философии. Новое научное мировоззрение, возникшее в XV—XVI веках, требовало новой философской переработки, должно было дать начало новым построениям, ибо философские стремления являются неизбежными сторонами человеческой природы, ее настроения, понимания ею мира. И оно дало их.

И в настоящее время философия, по-видимому, переживает новую переработку своих проблем под влиянием роста научного мышления в XIX веке, отвоевавшего у нее области, ранее принадлежавшие ей всецело.

11. Такое влияние науки неизбежно. Оно вызывается самым характером научных истин, во многом резко отличающихся от великих построений философии, произведений искусства, идеалов и концепций религии.

Признавая вечную красоту художественного произведения, мы ясно понимаем и неизбежно признаем, что отношение к ней человеческих индивидуумов может сильно колебаться. Могут существо-

вать целые классы людей, у которых те или иные произведения искусства должны вызывать совершенно своеобразные, необычайные впечатления.

Разительный пример этого представляет история музыки. У разных народов или в разные эпохи жизни одного и того же народа проявлялись в его музыке совершенно разные основные скалы тонов. Например, в истории высоко развитой, чуждой нам музыки китайцев или японцев отсутствуют два из семи основных тонов нашей музыкальной скалы. В этом отношении чрезвычайно поучительно то впечатление, которое производит на европейски образованных японцев наша музыка. Но и более близкая нам музыка — сложные музыкальные построения индусов кажутся нам чуждыми. В истории народов резко менялись самые основные представления, как это мы видим в истории греческой музыки, где основная скала несколько раз менялась. Найденные древние гимны кажутся нам странными и немузыкальными.

Идеал красоты в произведениях греческой пластики в значительной степени создался под влиянием строения тела арийской или семитической расы. Эти произведения не могут вызывать то же чувство, как у нас, у чуждых по строению тела, высокохудожественно развитых людей монгольской расы, тех же японцев.

Совершенно то же самое мы можем и постоянно будем наблюдать и по отношению к системам и построениям, идеалам и концепциям религиозным и философским. Личность может отвергать некоторые из них или все. Общие, для всех равно неизбежные основания не могут быть в них указаны. Тут до известной степени заключается объяснение необычайной силы и своеобразия в развитии этих проявлений человеческого духа, их удивительной живучести. Несомненно, между различными верованиями и между различными философскими течениями личность может делать самый широкий, неподчиненный ничьему указанию выбор, как она это делает в безграничном океане форм искусства. Долгой, многовековой, кровавой и полной страдания историей выработалось это убеждение человечества.

Последователь какого-нибудь религиозного или философского учения не может требовать, чтобы то, что считается им несомненным и неопровержимым, признавалось бы таким же и всяким другим человеком, искренно и сознательно относящимся к этим вопросам. Это implicite признавалось даже людьми, не стоявшими на почве широкой веротерпимости и философской свободы мнений — этих великих созданий XVIII столетия. Уже старинные схоластики, развивая философскую мысль путем споров — диспутов, всегда признавали, что диспут может вестись только между людьми, согласными в основных, исходных положениях. Спорить об этих основных положениях считалось бесполезным. Те разнообразные религиозные диспуты, которые играли и играют такую видную роль в истории церкви, могут с успехом вестись только на почве согласия в основных, исходных пунктах. А это согласие не может быть достигнуто убеждением,— оно требует веры.

Такой характер индивидуальной свободы в оценке этих явлений далеко не исключает их закономерного изменения во времени. Здесь на отношение человека к религиозным и философским проблемам влияет не только логическая работа его разума, но и неуловимые, трудно поддающиеся учету другие состояния человеческой души. В долгой истории религии и философии мы видим, как верования и философские системы постепенно сменяются и исчезают, перестают находить себе последователей, как на их место выступают другие. Здесь наблюдается любопытное и глубоко поучительное углубление их, уменьшение в них антропоморфических черт. Свобода личного выбора между разными системами философии и построениями религии в значительной степени обусловливается тем, что в создании религиозных и философских концепций и построений участвует не один только человеческий разум со своими логическими законами.

В философском творчестве всегда выступает вперед углубление человека в самого себя, всегда идет перенос индивидуальных настроений наружу, выражение их в форме мысли. При необычайном разнообразии индивидуальностей и бесконечности окружающего мира каждое такое самоуглубление неизбежно дает известные новые оттенки, развивает и углубляет различным образом разные стороны бесконечного. Во всякой философской системе безусловно отражается настроение души ее создателя, философские системы как бы соответствуют идеализированным типам человеческих индивидуальностей, выраженным в формах мышления. Особенно резко и глубоко сказывается такое их значение в даваемой ими конкретной жизненной программе, в текущем их мировоззрении. Пессимистические, оптимистические, скептические, безразличные и т. п. системы одновременно развиваются в человеческой мысли и являются результатом одного и того же стремления понять бесконечное. Такой индивидуальный оттенок философских систем еще более усиливается благодаря мистическому настроению их созидателей, благодаря созданию концепции и исходных путей мысли под влиянием экстаза, под влиянием величайшего возбуждения всей человеческой личности. В этом заключается проявление творчества человеческой души. В истории развития человечества значение мистического настроения — вдохновения — никогда не может быть оценено слишком высоко. В той или иной форме оно проникает всю душевную жизнь человека, является основным элементом жизни. Если бы мы когда-нибудь смогли логически разобрать художественные вдохновения гения, или конструктивное созерцание и мистические экстазы религиозных и философских строителей, или творческую интуицию ученого, мы, вероятно, смогли бы — как хотел Лаплас *— выразить весь мир в одной математической форму-

* Ср. *Ланге*. История материализма. Пер. Страхова. П., 1883. С. 130 сл. Лаплас являлся довольно типичным представителем эпохи Просвещения в этом отношении. Аналогичные мысли высказывались многими. Их резко выражал, например, Сен-Симон, думавший одно время свести к всемирному тяготению и область нравственных явлений. См. *Иванов И*. Сен-Симон. М., 1904. С. 490.

ле. Но эти области никогда не могли поддаться логическому выражению, войти целиком в рамки научного исследования, как никогда человек целиком не мог быть заменен простым автоматом.

Все это в еще большей степени верно по отношению к религии. Здесь, подобно тому как в жизни, на первое место выступают не явления мышления, а идеальные выражения глубокого чувства, принимающего более или менее общечеловеческий оттенок. Так или иначе, всегда одним из основных элементов религиозного сознания является мистическое созерцание и высокий подъем идеализированного чувства. Мы, очевидно, здесь имеем дело с чуждыми науке явлениями, которые не могут подчиниться однообразной для всех людей мерке. Благодаря этому религиозно настроенные люди постоянно выбирали все новые и новые формы выражения своего религиозного настроения. Вся история религий переполнена непрерывно возникающими и изменяющимися сектами, ересями, новыми общинами и братствами. В конце концов это стремление выразилось, наконец, в воззрении религиозных агностиков, которые допускают полнейшую индивидуализацию — полнейшее растворение религиозных верований в личности, т. е. бесконечное множество разнообразных религиозных концепций.

Как бы то ни было, никогда логический вывод из религиозных, философских или художественных созданий, или их рационалистическая оценка не могут быть обязательны для человека, с ними ознакомливающегося. Искусство, религия и философия в их логическом развитии никогда не могут быть сведены к единству.

12. Обязательность вывода для всех без исключения людей мы встречаем только в некоторых частях научного мировоззрения — в областях, доступных его методам, образующих формальную действительность, хотя бы они раньше и были охвачены религиозными или философскими концепциями. И это давно уже вошло в жизненное сознание человечества. Всякому ясно, что дважды два всегда четыре, что положения математики неизбежны для всякого логически мыслящего существа. Но то же мы видим и в более конкретных проявлениях научного мировоззрения.

Все научные положения, формально совпадающие с действительностью (ср. С. 10), являются безусловно необходимыми для всякого философского или религиозного учения, для всякого проявления человеческого сознания в тех случаях, когда оно должно считаться с ними как с реальными явлениями. Поясню эту мысль на примере и остановлюсь опять на гелиоцентрическом движении Земли. Можно считать это положение формально истинным, т. е. таким, которое отвечает научно изученному процессу. Конечно, оно противоречит первым грубым представлениям и впечатлениям органов чувств. Мы видим движение Солнца вокруг Земли, а не Земли вокруг Солнца, мы наблюдаем плоскую поверхность нашей планеты, а не сферическую фигуру геоида. Путем медленной и тяжелой работы человек отошел от этого грубого представления и пришел к мысли о сфероидальной форме Земли и о гелиоцентри-

ческой системе ее движения. Но дальнейший научный анализ дает в наше время новую, иную картину происходящего процесса, не отвечающую обычному пониманию гелиоцентрической системы. Ныне господствующие в науке атомистические воззрения разлагают материю на кучу мельчайших частиц или правильно расположенных центров сил, находящихся в вечных разнообразных движениях. Точно так же и проникающий материю эфир постоянно возбуждается и волнообразно колеблется. Все эти движения материи и эфира нашей планеты находятся в теснейшей и непрерывной связи с бесконечным для нас мировым пространством. Такое представление, недоступное нашему конкретному воображению, вытекает из данных физики. Но все же комплекс этих движений взятый, как целое, столь отличный от нашего обычного представления о Земле, будет обращаться вокруг «солнца» — центра других, может быть, еще более сложных движений мельчайших частиц и точек материи. Во всех случаях, где мы имеем дело с явлениями, так или иначе входящими в область ведения наших органов чувств — прямо или косвенно,— мы всегда должны считать, что то, что мы называем *Землю*, вращается вокруг Солнца; будет ли Земля непосредственное представление или впечатление органов чувств, или абстрактное построение геолога, еще более отвлеченное создание физика или химика и т. д.,— все равно, во всех случаях равным образом неизбежно допустить движение Земли вокруг Солнца. Это предложение одинаково *обязательно* для всех людей, и в нем нет места для согласия или несогласия. Оно обязательно для всех религиозных и философских систем, которые не могут делать в области ведения органов чувств утверждений, ему противоречащих. Даже мистические и магические течения должны считаться с этим положением, хотя они могут, придав иной смысл понятию времени, совершенно уничтожить значение этого факта в общем миросозерцании. Но для данного момента и пока вопрос касается явлений, воспринимаемых органами чувств, даже эти наиболее далекие от точного знания области философии и религии *должны* считаться с научно доказанным фактом, как они должны считаться с тем, что дважды два четыре в той области, которая подлежит ведению чувств и разума. Не касаясь, следовательно, вопроса о Ding an Sich, сущности вещей и других аналогичных философских концепций, необходимо допустить, что научные факты и представления, согласные с формальной стороны с действительностью, являются также обязательными для человеческого мышления — пока оно находится в области явлений, улавливаемых органами чувств,— как обязательны для него абстрактные положения математики. Эту часть научного мировоззрения можно считать *научно истинной*, и такие факты являются *научными истинами*.

13. Подобный характер научных истин вызывает два в высшей степени важных следствия. С одной стороны, благодаря ему наука *неизбежно* влияет на религию и философию; в тех случаях, когда установившиеся положения религии или философии столк-

нутся с противоречащими им научными истинами, они не могут существовать. Религиозные и философские мыслители должны взять назад свои утверждения. Иногда это достигается углублением религиозного или философского воззрения, причем прежние слова и утверждения приобретают новый смысл. Иногда такие столкновения приводят к выработке новой философской системы или новой религиозной схемы, из которых выбрасывается противоречащее научной истине следствие. В истории человечества постоянно наблюдались оба эти течения.

Другим следствием является боевой характер научного мировоззрения, нередко отрицательная форма его утверждений, так, например, Коперник учил, что Солнце не движется, Кеплер и Галилей вводили в научное мировоззрение отрицание небесных сфер. Еще в недавно пережитое время отрицательное учение об изменчивости естественного вида животных и растений лежало в основе зоологии и ботаники и находилось в тесной связи с борьбой идей, исходящих из философских построений и религиозных верований.

Таким образом, характер научного мировоззрения сложный — с одной стороны, в него входят общие положения, связанные с научным представлением о Космосе, с другой, отрицания, вызванные необходимостью очистить мировоззрение от положений, достигнутых человеком иным путем и противоречащих научным данным. Но и эти отрицательные положения далеко не всегда касаются реально существующих явлений, как в только что указанных примерах движения Солнца или происхождения видов, иногда они представляют настоящие фикции, простые «предрассудки», которые исчезают через некоторое время целиком из научного мировоззрения, продержавшись в них прочно более или менее долго. Неизбежность существования в научном мировоззрении этих фикций придает ему еще более меняющийся со временем отпечаток, придает характер, еще более далекий от логически-ясного, хрустально-простого выражения истинного представления о Космосе. Ибо несомненно, что вопросы о таких фикциях и предрассудках, их обсуждение и их оценка играют в научном мировоззрении крупнейшую роль. Дело в том, что эти фикции нередко получают форму задач и вопросов, тесно связанных с духом времени. Человеческий ум неуклонно стремится получить на них определенный и ясный ответ. Искание ответа на такие вопросы, нередко возникшие на далекой от науки почве религиозного созерцания, философского мышления, художественного вдохновения или общественной жизни, иногда служит живительным источником научной работы для целых поколений ученых. Эти вопросы служат лесами научного здания, необходимыми и неизбежными при его постройке, но потом бесследно исчезающими.

При ближайшем изучении истории математики до середины XVIII столетия легко убедиться в плодотворном значении вопроса о квадратуре круга для достижения научных истин. К решению этой задачи горячо стремились тысячи ученых и мыслителей,

попутно сделавших при этом ряд величайших открытий; в этом стремлении в конце концов они пришли к созданию новых отделов математики, и затем — уже в XIX столетии — их работы привели к доказательству недостижимости той задачи, к которой неуклонно стремились в течение столетий. В истории механики аналогичную роль сыграло perpetuum mobile, в химии — стремление к философскому камню, в астрономии — наблюдение над гороскопами, в физиологии — искание жизненного эликсира. Такие крупные и основные задачи, тщетность и неосновательность которых могла быть выяснена только путем долгого, векового опыта, привходят в науку отчасти извне, отчасти изнутри. Они составляют крупную часть всякого научного мировоззрения и несомненно в значительном количестве находятся в нашем современном мировоззрении. В последнее время поднялся вопрос о том, что к числу таких великих заблуждений относятся некоторые основные черты нашего современного научного миросозерцания. Так, частью благодаря философской разработке научных данных Махом и другими теоретиками новейшей эмпирико-критической философии, частью благодаря развитию физической химии выдвинулись в последние годы возражения против одной из основных задач современного точного знания: «все явления сводятся к движению». Еще недавно сведение явления к движению всеми считалось основной, конечной целью научного знания. Это стремление проникло в науку извне, из широких идей итальянской натурфилософии XVI столетия и окончательно овладело ею в конце XVIII и главным образом в первой половине XIX столетия. В настоящее время все глубже и сильнее подымаются возражения против самой этой задачи, и весьма возможно, что это стремление, проникающее современное научное мировоззрение, является такой же фикцией, научно важной и полезной, как искание perpetuum mobile или квадратуры круга в прежнее время. Но пока вопрос не решен. Я остановился на нем только для того, чтобы указать на возможность существования и в нашем научном мировоззрении таких же фикций, какие бессознательно для крупнейших научных работников проникали прежние научные мировоззрения, Кеплер и Брагэ являлись последователями астрологии и составляли гороскопы, Бойль и Ван Гельмонт искали философский камень, вопрос о жизненном эликсире волновал точных наблюдателей природы — иатрохимиков XVII столетия, perpetuum mobile и квадратура круга занимали многие века умы великих мыслителей и ученых, и еще холодный мыслитель, яркий представитель механического и атеистического мировоззрения, философ Гоббс в конце XVII столетия пытался решить вопрос о квадратуре круга.

14. Чем дальше, следовательно, мы вдумываемся в научное мировоззрение, чем глубже мы его анализируем, тем более сложным, тем более разнообразным по своему значению и составу оно нам представляется!

Тем необходимее выяснить, какие же его части отвечают формальной действительности, являются научными истинами, обяза-

тельными для всякого человека, не зависящими от хода времен, смены народов и поколений. Решение этого вопроса нередко представляет величайшие трудности, достигается годами усиленной работы и споров. Борьба научного мировоззрения с чуждыми ему понятиями, выдвинутыми философией или религией, становится поэтому еще более трудной, упорной и страстной. Мы очень часто даже не можем считать вопрос окончательно решенным и тогда, когда научному мировоззрению удается окончательно изгнать противоположное мнение, когда ему удается временно заковать научные представления в ясные формы. История науки показывает нам, что при этом человеческая мысль весьма часто приходит к ложным выводам, которые господствуют десятилетиями. В конце XVII, в самом начале XVIII столетия в оптике шел великий спор о природе света. Было выдвинуто два воззрения: одно, представителем которого в конце концов явился Ньютон, рассматривало свет как истечение из светящего тела вещества более тонкого, чем газ; другое, главным носителем которого был Гюйгенс, считало свет проявлением колебательного движения эфира. Победило в науке учение Ньютона.

В университетах, научных руководствах и трактатах, в работах и в научном мировоззрении царила всецело теория истечения, доказывалась ложность волнообразной теории. Мы можем перечесть по пальцам тех отдельных ученых, которые придерживались противоположного мнения. Главные из них, Эйлер и Ломоносов, принадлежали к Петербургской Академии Наук, но они были одиноки. Даже ученики Эйлера, как Румовский и Фусс, не приняли странных мнений своего учителя и обходили их — при случае — молчанием. Но господствующие системы философского мировоззрения никогда не признавали теории истечения; картезианцы и последователи философии Мальбранша или Лейбница в этом отношении были единодушны.

Прошло сто лет, и в начале XIX столетия новые научные открытия и труды Юнга и Френеля доставили полное торжество идее волнообразного движения эфира. В этом вопросе представители философских идей были более правы, чем их противники. Победа научного мировоззрения над тогдашним философским была кажущейся. Научная истина находилась в трудах философов.

Примеры подобных ошибок постоянно наблюдаются в истории науки и заставляют осторожно и внимательно относиться к господствующему мировоззрению.

Остановлюсь еще на одном примере, который имеет интерес современности. Знаменитый и совершенно исключительный гений — Михаил Фарадей, умерший в 1865 году,— шел в науке нередко своим особым путем, в полном противоречии с господствующим научным мировоззрением. Глубоко религиозный человек, бывший всю свою жизнь последователем и пророком в радениях сандеманцев, одной из крайних пресвитерианских сект, проникнутый идеей телеологической структуры мира и единства всего окружающего, он нередко находил законности и видел взаим-

ные соотношения там, где никто до него их не признавал и не мог их видеть, исходя из обычных научных представлений. Фарадэй никогда не был последовательным ньютонианцем; он никогда не сводил все явления на движение, он был сознательным противником атомистов. Исходя из своих идей, он делал опыты и развивал взгляды, резко противоположные господствующему научному мышлению. И в ближайшее к нему время его ученики и поклонники, касаясь этих работ великого ученого, считали их следствием недостаточного математического образования Фарадэя, проявлением странностей его характера, умаляющими славу этого точного экспериментатора. Прошли года, и наши взгляды во многом изменились. Так мы видим, как одна из этих «странных» идей Фарадэя — идея о физических векторах или силовых линиях — получила в руках Максуэлля блестящую математическую разработку, оказалась орудием величайшей важности. И больше того — она не сказала еще своего последнего слова: данные кристаллографии открывают перед нами новое применение аналогичных идей к структуре вещества, идей, которые должны в конце концов совершенно изменить наши представления о материи.

Последовательное изменение во взглядах на эти аналогичные работы Фарадэя, которое мы можем проследить в его оценке у Дюма, Кана, Тиндаля в 1860-х годах, Гельмгольца в 1880-х и Томпсона в 1890-х годах, представляют любопытную схему изменения взгляда историка на недавнее прошлое, вызванное непредвиденным ходом научного развития.

15. То же видим мы на каждом шагу. Победа какого-нибудь научного взгляда и включение его в мировоззрение не доказывает еще его истинности. Нередко видно обратное. Сложным и кружным путем развивается научная истина, и далеко не все научное мировоззрение служит ее выражением.

Благодаря этому создается очень своеобразное положение, которое составляет красоту и силу научной работы и придает ей то высшее выражение индивидуальности, которое мы в совершенно иной форме встречаем в философии, религии, искусстве и общественной жизни. Я указывал уже на то, что в отличие от законченных созданий этих сторон творческой деятельности человека законченные создания науки — научные истины — являются бесспорными, неизбежно обязательными для всех и каждого. Но то научное мировоззрение, в которое входят как эти истины, так и те научные построения, которые более или менее полно представляют науку данного времени, совсем не является бесспорным.

Научное мировоззрение и данные науки должны быть доступны полнейшей критике всякого, критике, исходящей из принципов научного исследования, опирающейся на научные истины. И здесь открывается широкое поле для проявления научной индивидуальности. До тех пор пока данные научного мировоззрения не составляют научной истины или истинность этих данных не может быть неопровержимо доказана — они могут и должны подвергаться критике. Вся история науки на каждом шагу показывает, что

отдельные личности были более правы в своих утверждениях, чем целые корпорации ученых или сотни и тысячи исследователей, придерживавшихся господствующих взглядов. Многие научные истины, входящие в состав современного научного мировоззрения, или их зародыши проповедовались в прежние века отдельными исследователями, которые находились в конфликте с современным им научным мировоззрением. Излагая историю современного нам научного мировоззрения, мы неизбежно должны касаться мыслей, идей и работ именно этих научных работников, стоявших в стороне.

Научное мировоззрение меняется с течением времени — оно не есть что-нибудь неизменное. Понятно поэтому, что только часть господствующих в данное время идей может и должна перейти в научное мировоззрение будущего. Другая часть будет создана ходом времени, и элементы этой другой части обыкновенно вырабатываются отдельными лицами или группами, стоящими в стороне от господствующего мировоззрения.

Истина нередко в большем объеме открыта этим научным еретикам, чем ортодоксальным представителям научной мысли. Конечно, не все группы и лица, стоящие в стороне от научного мировоззрения, обладают этим великим прозрением будущего человеческой мысли, а лишь некоторые, немногие. Но настоящие люди, с максимальным для данного времени истинным научным мировоззрением, всегда находятся среди них, среди групп и лиц, стоящих в стороне, среди научных еретиков, а не среди представителей господствующего научного мировоззрения. Отличить их от заблуждающихся не суждено современникам.

Несомненно, и в наше время наиболее истинное, наиболее правильное и глубокое научное мировоззрение кроется среди каких-нибудь одиноких ученых или небольших групп исследователей, мнения которых не обращают нашего внимания или возбуждают наше неудовольствие или отрицание.

Это объясняется тем, что научная мысль развивается сложным путем и что для того, чтобы доказательство истины было понято современниками, нужна долгая работа и совпадение нередко совершенно исключительных благоприятных условий. Даже истины математики проникают иногда с трудом, иногда десятками лет ждут признания.

В общем, мы постоянно видим, что много раз совершается одно и то же открытие, что оно подвергается оценке и воспринимается только после того, как несколько раз бывало отвергаемо как негодное и неправильное.

Аппарат научного мышления груб и несовершенен; он улучшается главным образом путем философской работы человеческого сознания. Здесь философия могущественным образом, в свою очередь, содействует раскрытию, развитию и росту науки. Понятно поэтому, как трудна, упорна и неверна, благодаря возможности ошибок, бывает борьба научного миросозерцания с чуждыми ему концепциями философии или религии — даже при явном их проти-

воречии с научно господствующими представлениями. Ибо философия и религия тесно связаны с теми более глубокими, чем логика, силами человеческой души, влияние которых могущественно сказывается на восприятии логических выводов, на их понимании.

16. Итак, современное научное мировоззрение — и вообще господствующее научное мировоззрение данного времени — не есть maximum раскрытия истины данной эпохи. Отдельные мыслители, иногда группы ученых достигают более точного ее познания — но не их мнения определяют ход научной мысли эпохи. Они чужды ему. Господствующее научное мировоззрение ведет борьбу с их научными взглядами, как ведет оно ее с некоторыми религиозными и философскими идеями. И это борьба суровая, яркая и тяжелая.

В истории науки мы постоянно видим, с каким трудом и усилием взгляды и мнения отдельных личностей завоевывают себе место в общем научном мировоззрении. Очень многие исследователи гибнут в этой борьбе. Иногда они только после смерти находят себе правильное понимание и оценку; долго спустя их идеи побеждают чуждые представления.

В относительно недавнее время — в 1830—1840-х годах — идеи о сохранении энергии встретили вначале суровое отношение современников; самый важный научный журнал «Annalen d. Physik u. Chemie» последовательно не принял возвещавшие их мемуары Мора, Р. Майера и Гельмгольца. Роберт Майер натолкнулся на массу неприятностей и тяжелых впечатлений, которые не прошли даром для его нервной, впечатлительной натуры.

Мы на каждом шагу видим в научном мировоззрении отражение борьбы, проявление оценки взглядов и идей, которые хотя и возникают в научной среде, но стоят в стороне от обычного ее русла. На каждом шагу видно влияние отдельных личностей и борьбы с ними. На этом зиждется рост и прогресс научного мышления.

17. Наконец, в господствующем мировоззрении отражаются условия внешней среды, в которой идет научная деятельность,— характер и строй общественного устройства, организация научного преподавания, состояние техники данной местности и данного времени и т. д. Все эти побочные условия привносят с собою новые идеи, расширяют границы нового искания и определенным образом вызывают к себе то или иное отношение научно мыслящих людей.

Организация церкви и университетов могущественно отразилась на тех вопросах, которые возникали в науке в средние века. Борьба рабочего сословия, рост капиталистических предприятий выдвинули перед экономической наукой новые вопросы и придали некоторым чертам современного научного мировоззрения особенно жизненный отпечаток интересов дня. В науках общественных и экономических постоянно весь кругозор науки расширялся неизбежно в связи с расширением и изменением общества и государ-

ства, служащих предметом их изучения. Эти отражения внешней среды должны постоянно быть принимаемы во внимание при изучении научной мысли.

Итак, мы видим, до какой степени сложно то состояние мысли, изучение истории которого мы имеем в виду. Оно представляет нечто изменчивое, колеблющееся, непрочное.

Научное мировоззрение не есть научно истинное представление о Вселенной — его мы не имеем. Оно состоит из отдельных известных нам научных истин, из воззрений, выведенных логическим путем, путем исследования материала, исторически усвоенного научной мыслью, из извне вошедших в науку концепций религии, философии, жизни, искусства, концепций, обработанных научным методом; с другой стороны, в него входят различные чисто фиктивные создания человеческой мысли — леса научного искания. Наконец, его проникает борьба с философскими и религиозными построениями, не выдерживающими научной критики; эта борьба иногда выражается даже в форме мелочных — с широкой точки зрения ученого — проявлений. Научное мировоззрение охвачено борьбой с противоположными новыми научными взглядами, среди которых находятся элементы будущих научных мировоззрений; в нем целиком отражаются интересы той человеческой среды, в которой живет научная мысль. Научное мировоззрение — как и все в жизни человеческих обществ — приспособляется к формам жизни, господствующим в данном обществе.

Но при всем этом мы должны помнить, что научное мировоззрение могущественно влияет на все формы жизни, мысли и чувства человека и заключает в себе единственные проявления истины, которые для всех времен и для всех людей являются бесспорными. Но определение, какие черты научного миросозерцания истинны, нередко трудно и почти безнадежно.

При таких условиях нельзя говорить об одном научном миросозерцании: исторический процесс заключается в его постоянном изменении, и это *изменение научного миросозерцания* в целом или в частностях составляет задачу, которую должна иметь в виду история науки, взятой в целом, история естествознания или крупных его частей.

18. Для изучения этого изменения надо иметь твердые опорные пункты. Исходя из *современного* научного мировоззрения, для его понимания необходимо проследить его зарождение и развитие.

Но предварительно необходимо остановиться еще на одном довольно важном обстоятельстве. Неустойчивость и изменчивость научного мировоззрения чрезвычайны; научное мировоззрение нашего времени мало имеет общего с мировоззрением средних веков. Очень мало научных истин, неизменных и идентичных, которые бы входили в оба эти мировоззрения. А между тем можно проследить, как одно произошло из другого, и в течение всего этого процесса, в течение всех долгих веков было нечто общее, оставшееся неизменным и отличавшее научное мировоззрение

как средних веков, так и нашей эпохи от каких бы то ни было философских или религиозных мировоззрений.

Это общее и неизменное есть научный метод искания, есть научное отношение к окружающему. Хотя они также подверглись изменению во времени, но в общих чертах они остались неизменными; основы их не тронуты, изменения коснулись приемов работы, новых проявлений скрытого целого.

То же видно в искусстве; например, в стихе мы имеем определенные ритмические формы; в течение веков открылись новые внешние формы стиха, появились новые типы поэтических произведений, получились новые сюжеты. Но все же между древней Гомеровой поэмой и последними произведениями новейшей поэзии — даже учеными и сухо-рационалистическими произведениями декадентства — есть нечто общее: стремление к ритму, к поэтической картине, к связи формы и содержания в целом.

Точно так же и в научных мировоззрениях улучшились и создались новые приемы мышления, углубилось понимание научного отношения — но то и другое от века существовало в науке: оно создало в своеобразных формах проявления как средневековое научное мировоззрение, так и научную мысль нашего времени. Понятно поэтому, что в истории научного мировоззрения история методов искания, научного отношения к предмету, как в смысле техники ума, так и техники приборов или приемов, занимает видное место по своему значению и должна подлежать самому внимательному изучению.

Очерки и речи. Ч. II. Пг., 1922. С. 14—18, 20—35

С. К. Минин

ФИЛОСОФИЮ ЗА БОРТ! [16]

За самые последние месяцы борьба на фронте отвлеченного мышления оживилась: затрещали журнальные пулеметы, заухала тяжелая книжная артиллерия.

Отрадный признак!

Но в этой бурной атаке мы сами обнаруживаем немало путаницы, и, к сожалению, подчас по самым кардинальным вопросам.

Примеры? Да вот он — изумительный, разительный пример — это наша возня с какой-то «философией марксизма».

«Религия марксизма. Религия пролетариата» — не так давно и эти термины и понятия далеко не всем казались уродливыми и смешными.

Но эти времена прошли, по крайней мере для авангарда рабочего класса.

«Философия марксизма». Нет, на известной стадии это гораздо вреднее и опаснее, чем религия пролетариата.

Ибо если кто-нибудь из марксистов спутается с религией, каждый рабочий-середняк со здоровыми мозгами может поправить и предложить развод неестественному союзу.

Но что делать рабочему, когда на его мозговые формы ведется газовая атака философией!

I. ТРИ СПОСОБА ПОНИМАТЬ МИР

В последний период истории человечества три главных общественных класса боролись между собой: 1. Земледельцы, 2. Буржуазия и 3. Пролетариат.

И каждый из этих классов прекрасно понимал, какое могучее оружие в борьбе представляет из себя тот или иной метод, то или иное содержание отвлеченного мышления, тот или иной общий взгляд на мир! В этой жестокой, роковой борьбе каждый класс пытался, с тем или иным успехом, арсенал своего вооружения пополнить так называемым «духовным оружием».

Помещики — рабовладельцы, феодалы, крепостники — пользовались оружием религии.

Буржуазия воевала при помощи философии.

Пролетариат же опирается в борьбе исключительно на науку.

II. РЕЛИГИЯ — ОПЛОТ ПОМЕЩИЧЬЕГО КЛАССА

Но что такое религия? Амплитуда колебаний в содержании этого понятия колоссальна — от веры дикаря в физическое существование «души» во сне или после смерти тела, от веры древнего крестьянина в домового (домашнего бога) до рационалистического «Божества» и до «Бога-природы».

Вот он, духовный оттиск исторического класса, который в производстве и эксплуатации не нуждается в науке и пытает или сжигает живьем ее представителей. При этом отнюдь не пролетарская наука страшит помещика-дикаря, а даже наука, испорченная философией.

III. ФИЛОСОФИЯ — ОПОРА БУРЖУАЗИИ

Не идеалистическая, не метафизическая только, а именно философия вообще, философия, как таковая. Содержание этого понятия необычайно широко: до спиритуализма, т. е. от той же религии, и вплоть до... марксизма.

Философия — это полувера, полузнание, полуоткровение, полунаука. Вернее, философия больше вера, чем знание, она ближе к религии, чем к науке.

Религия по-своему монистична.

Наука монистична безусловно.

Философия — это дуализм или, еще хуже, эклектика.

Оно и понятно: философия — это духовный оттиск буржуазии, квинтэссенция ее классового «духа». Философия — это скорбь и чаяния души класса буржуазии, собственников капитала, сторонников парламентской монархии или монархической республики.

Буржуазия не может признать для себя целиком религию, потому что для самой эксплуатации буржуазия нуждается в науке.

Но буржуазия не может целиком признать и науку, так как без религии она не сможет удержать за собой эксплуатацию.

А в результате хаотическая, эклектическая помесь из религии и науки с большим или меньшим, но несомненным уклоном от науки к религии, как и подобает «мировоззрению» эксплуататорского класса.

Такова «субстанция» философии с ее двумя «атрибутами».

IV. НАУКА — МЕЧ ПРОЛЕТАРИАТА

Но что такое наука?

Наука есть путем действия *добываемое* человеком *познание* материального мира в его единстве, в его закономерном и диалектическом развитии.

Единство мира отражается и в аппарате человеческого познания. Потому в науке не может быть, как в философии, ни дуализма, ни эклектики вообще. Наука не только, стало быть, материалистична,— она *монистична* по происхождению, а следовательно, и по содержанию.

Помещик смотрит на науку, как озлобленный кастрат на женщину.

Буржуа смотрит на науку, как на проститутку, которую можно купить.

И только пролетариат видит в науке подлинного друга и соратника.

V. «ФИЛОСОФИЯ МАРКСИЗМА»

Мы — революционеры до конца, мы, марксисты, материалисты, диалектики, позволяем себе, целиком отвергая религию, то безобидно раскланиваться с философией, то заигрывать с нею, то даже подчиняться ее буржуазной стихии.

Правда, философию признавал даже... Маркс. Он писал:

«Подобно тому, как философия находит в пролетариате свое материальное оружие, так пролетариат находит в философии свое духовное оружие»...

Но только когда же это было! Это было почти в тот же самый год, когда Маркс писал:

«Мы хотим того же, чего хотела «Критика религии» Фейербаха: придать сознательную человеческую форму религиозным и политическим вопросам» («Литер. насл.». Т. 1. С. 533 и 515).

У Маркса и Энгельса такие термины и понятия были только в начале постройки здания.

Леса эти были потом сожжены без остатка.

Но теперь, зачем теперь нам говорить о какой-то «философии марксизма» или «философии пролетариата»?!

1844 и 1920—22 годы — ведь это большая разница, особенно с точки зрения диалектики.

Но мы говорим, а то так даже и трубим об этом самой «философии».

Так, Плеханов употребляет очень часто этот немарксистский термин «философия марксизма» или *«философская сторона* марксизма» («Основные вопросы марксизма», гл. 1).

Так, Ленин тоже пишет во введении к «Материализм и Эмпириокритицизм» 2 сентября 1920 года: «Я надеюсь, что оно (его сочинение) будет... как пособие для ознакомления с *философией марксизма,* диалектического материализма, а равно с *философскими выводами* из новейших открытий естествознания».

Новый журнал «Под знаменем марксизма» грешит в этом немало, начиная с обращения «От редакции» (№№ 1—2):

«Нужно пройти закаляющую школу *марксовой философии,* чтобы стать стойкими, уверенными, несокрушимыми коммунистами».

У некоторых же авторов это упоение переходит всякие границы.

Если А. Деборин называет свою книгу *«Введение в философию диалектического материализма»,* то Б. И. Горев называет свою брошюру уже «Материализм — *философия пролетариата»...*

А. Деборин на 226-й странице своего «Введения в философию (!?) диалектического материализма» пишет:

«Таким образом, диалектический материализм заключает в себе в качестве «подчиненных моментов» и феноменализм и трансцидентальный идеализм... и метафизический идеализм»...

«Диалектический материализм, словом, *примиряет* (!) и *объединяет* (?) в высшем *философском* (почему не научном? — *М.)* синтезе *все течения* (!?) философской мысли (и близкие к религии тоже? — *М.*) и представляет собой результат развития всей новой философии».

«Заключает в себе...» «примиряет...» «объединяет...» «все течения...»

Но неужели диалектический материализм ничего не исключает и ни с чем не борется?!

VI. ПРИСЛУШАЙТЕСЬ К ВРАГАМ

Есть на свете «Энциклопедический словарь» Брокгауза и Эфрона, совокупное детище молодой, но уже дряхлой русской буржуазии. Там под словом «философия» помещены две статьи — Э. Радлова и Е. Г. Дебольского.

Радлов начинает очень торжественно:

«Философия — есть свободное исследование основных проблем бытия человеческого познания, деятельности и красоты...»

Но тут же автор разоблачает свою буржуазную богиню:

«Философия имеет задачу весьма сложную и решает ее различным образом, стараясь соединить в *одно разумное целое данные, добытые наукой, и религиозные представления»* (Т. 70. С. 822).

Другой автор — Дебольский — тоже пишет:

«Между философией и положительной религией — и в частно-

сти *христианством — не оказывается повода к принципиальной враждебности;* но при этом за философией остается право излагать входящие в ее систему религиозные положения *своим точным и современным языком,* не стесняясь терминами религиозной догматики, а *также не считать того, что явно ненаучно, словом Божественной премудрости»* (С. 836).

Удивительно точно.

И, по-видимому, та же или подобная кампания откровенничает теперь в петербургском философском журнале «Мысль», № 1, 1922 г.:

«Всякая более или менее продуманная и глубокая философская система приводит нас к идее абсолютного бытия или Бога» (беру цитату из № 3 «Под знаменем марксизма». С. 122—123).

При этом рецензент уже марксистского журнала замечает:

«Поскольку последовательный материализм, основанный на науке, они (вольфилы — авторы «Мысли») не считают за философию» (Ну, еще бы!..), «постольку замечание Карсавина относится к идеалистическим системам»... И дальше:

«Введя в свои философские теории в качестве «обязательно присутствующего» бога, вольфилы вычеркивают себя из среды работников науки» (С. 123).

Но почему марксисты не «вычеркивают себя из среды работников» философии, как они вычеркнули себя «из среды работников» религии,— вот в чем вопрос и вот что удивительно!

Враги правы: философия не наше дело.

VII. МАРКС И ЭНГЕЛЬС ПРОТИВ ФИЛОСОФИИ

То, что неясно сейчас многим марксистам, то было вполне прочно развито и установлено Энгельсом и Марксом. Особенно же разработан этот вопрос у Энгельса.

I. *Философия — плод буржуазии.* «Вся эпоха возрождения, начиная с половины 15 века, и в частности пробудившаяся с тех пор философия, была плодом развития городов, т. е. буржуазии. Философия только выражала по-своему те мысли, которые соответствовали переходу мелкой и средней буржуазии в крупную» (Ф. Энгельс. Л. Фейербах. Изд. ВЦИК. М., 1918. С. 69).

II. *Конец философии:* «Гегелевская система, как система, была колоссальным недоноском, но зато и последним в своем роде» (Ф. Энгельс. Развитие социализма от утопии к науке, изд. «Мысль». М., 1917. С. 14). «А система Гегеля — венец всего философского развития» («Л. Фейербах». С. 28).

Дальше Энгельс называет гегелевскую философию «заключительным фазисом философского движения со времен Канта» («Л. Ф.». С. 30).

IIа. Наконец, Энгельс высказывается еще более определенно: «философии, в старом смысле слова, приходит конец. Мы оставляем в покое «абсолютную истину», к которой можно прийти этим путем и отдельному человеку, и устремляемся в погоню за

достижимыми для нас относительными истинами, вооружившись положительными науками и диалектическим методом, объединяющим добытые им результаты. С Гегелем вообще заканчивается философия — с одной стороны, потому, что его система представляет собой величественный итог всего предыдущего развития (курсив Ф. Э.), а с другой — потому, что он сам, хотя и бессознательно, указывает нам путь, ведущий из лабиринта систем к к действительному и положительному познанию мира («Л. Ф.». С. 34).

III. *Лучи заката:* «Штраусс, Бауэр, Штирнер, Фейербах были отпрысками гегелевской философии, стоявшими еще на философской почве. Один Фейербах был выдающимся философом. Но он не только не успел перешагнуть за пределы философии, выдававшей себя за некую науку наук, парящую над всеми отраслями знания и связующую их воедино; эта философия не только была в его глазах неприкосновенной святыней,— он даже и в ней остановился на полдороге — был материалист снизу, идеалист сверху» («Л. Ф.». С. 56).

IV. *Философия излишня, философия погребена навеки.* «В обоих случаях материализм является по существу диалектическим и делает излишней всякую философию, предъявляющую претензию стать выше других наук» («Развитие социализма». С. 14). «Философу действительности» — Дюрингу Ф. Энгельс выражает: «Если мы выводим мировой схематизм не из головы, но только посредством головы из действительного мира, а принципы бытия из того, что существует, то для этого мы нуждаемся отнюдь не в философии, но в положительных знаниях о мире и о том, что в нем происходит, и то, что при этом получается, есть равным образом отнюдь не философия, но положительная наука» (Перевожу с 11-го издания немецкого оригинала «Анти-Дюринга». С. 23).

Не менее решительно выражается Энгельс и в «Л. Фейербахе»: «*Теперь философия природы погребена навеки.* Всякая попытка откопать ее не только была бы излишней, но означала бы *шаг назад* (курсив Энгельса). Но то, что применимо к природе, понятой теперь как исторический процесс развития, применимо также ко всем отраслям истории общества и ко всей совокупности наук занимающихся человеческими (и божескими) предметами» (С. 61).

V. *Остается ли что от философии?* «Из всей прежней философии самостоятельное значение сохраняет лишь наука о мышлении и его законах — формальная логика и диалектика, все же остальное входит в положительные науки о природе и истории» («Развитие социализма от утопии к науке». Ф. Энгельс. С. 14).

«За философией, изгнанной из природы и из истории, остается, поскольку остается, лишь область чистой мысли: учение о законах процесса мышления, логика и диалектика» («Л. Фейербах». С. 73).

Итак, от всей философии остается, «поскольку остается», только наука, то есть, проще говоря, ровно ничего не остается:

философия в голове пролетариата окончательно вытесняется наукой.

VI. *Как же называется пролетарское понимание мира?* Оно называется: «положительное знание о мире», или «положительная наука», или «диалектический метод и коммунистическое мировоззрение» (Предисловие Энгельса ко 2-му изданию «Анти-Дюринга»), или «диалектический материализм», или, наконец, просто «диалектика», причем последнюю Энгельс опять определяет как науку:

«Диалектика есть не что иное, как наука о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления» («Анти-Дюринг». Гл. XIII).

Одним словом, у пролетариата остается и должна остаться наука, только наука, но никакой философии.

VIII. НАУКУ НА МОСТИК — ФИЛОСОФИЮ ЗА БОРТ

Почему же мы до сих пор путаемся в трех соснах (религия, философия, наука), как, например, в «Теории исторического материализма» Бухарина: «Он (пролетариат) имеет с в о ю философию, которая есть философия действия и борьбы, научного познания и революционной практики» (С. 215), или как в журнале «Под знаменем марксизма», когда договариваемся опять до какой-то «философии современного естествознания» (№ 3. С. 125) и даже до «философии истории» (?!) (№ 1, 3).

Оборудуя и достраивая наш научный корабль, позаботимся в первую очередь с капитанского мостика вслед за религией без остатка вышвырнуть за борт и философию.

Под знаменем марксизма. 1922. № 5—6. С. 122—127

В. Румий [17]
ФИЛОСОФИЮ ЗА БОРТ?

Имеет ли пролетариат свою философию?
Может ли быть вообще пролетарская философия?
Нет ли в этом сочетании слов непримиримого противоречия?
На эти грустные размышления навел наш журнал кое-кого из товарищей, которые, обдумав эти вопросы, решили «философию выбросить за борт!» и оставить пролетариату лишь науку.

Мы хотим в нескольких словах ответить этим товарищам.

Возиться с *«философией* марксизма»,— говорит один из них, тов. Минин,— это все равно, что возиться с «религией пролетариата»: на известной стадии это (возня с философией марксизма.— *В. Р.)* гораздо вреднее и опаснее, ибо если «рабочий средняк» прекрасно справляется с религией во всех ее формах, то с философией ему будет трудней.

Существуют три способа понимания мира: религия, философия и наука. *«Помещики* — рабовладельцы, феодалы, крепостники — пользовались оружием *религии.*

Буржуазия воевала при помощи *философии.*

Пролетариат же опирается в борьбе исключительно на *науку».*

Так, схематически-упрощенно представляется тов. Минину идеологическое отражение борьбы классов.

«Духовным оружием» буржуазии является философия,— какая философия! Вот попробуйте поискать теперь такого буржуазного философа, который проповедовал бы материализм (пусть даже метафизический!). Лет сто двадцать тому назад буржуазия, действительно, сражалась против помещичьего феодального строя мыслей — против религии — *философией,* но это была философия материалистическая и революционная. Тов. Минин называет этот материализм презрительным прозвищем «метафизический материализм»! Не спорим. Материализм XVIII века страдал этим грехом. Но даже этот недостаток не уменьшил его революционную силу. Какова же должна быть мощь материализма, обогащенного диалектикой и головокружительными достижениями современной науки, которая каждодневно приносит все больше и больше материалов для подтверждения его выводов?

Тов. Минин находит, что религия — это «духовное оружие помещиков и феодалов». Это прямо неверно. Религия возникла задолго до образования класса землевладельцев, до феодализма. И помещики, и крепостники, и рабовладельцы прекрасно умели пользоваться религией как одним из орудий угнетения. Но разве буржуазия отстает от вышеперечисленных своих коллег? Разве буржуазия сегодня менее пользуется религией для угнетения трудящихся — рабочих и крестьян, чем ее ранние предшественники, господствовавшие до нее? В том-то и все дело, что, вопреки желанию тов. Минина, буржуазия теперь гораздо настойчивей, чем ее предшественники, добивается господства церкви, распространения и пропаганды религии, и делает это гораздо более искусно и умеючи, чем какой бы то ни было другой до нее господствовавший класс.

Неверно, что «религией пользовались, как оружием, помещики»,— ею пользовались и пользуются все классы-эксплуататоры, все классы, которым выгодно порабощение трудящегося большинства. Религия, как и идеалистическая философия, которую никак нельзя отделить с такой категоричностью от религии, поскольку и та и другая в конечном итоге сводятся на Бога, являются прекрасным «духовным оружием» в руках всех эксплуататоров и могут быть уничтожены лишь с уничтожением классов и эксплуатации человека человеком. «Пролетариат же опирается в борьбе исключительно на науку» — это продукт ребяческой путаницы понятий. Конечно, пролетариат опирается на науку, все его мировоззрение насквозь научно, но разве это исключает то, что пролетариат имеет свою философию, которая тоже отличается от философии буржуазии именно своей научностью? Ведь отличительная особенность материализма в том именно и состоит, что его выводы не противоречат выводам науки.

Наука, в свою очередь, лишь укрепляет философский материализм каждодневно своими головокружительными успехами.

«Религия по своему монистична (какая религия! есть религии далеко не монистичные, да и христианство, самая монистическая и самая совершенная из всех религий, не отличается особо стройным монизмом.— *В. Р.*). Наука монистична безусловно. Философия — это дуализм или, еще хуже, эклектика». Тут просто игра словами и спор о словах. Если тов. Минину угодно материализм Маркса и Энгельса, который отличается несомненным монизмом и носит название «философии марксизма» или «пролетарской философии», назвать наукой и противопоставить ее философии, т. е. фактически идеалистической философии, то, конечно, его никто за эту шаловливую игру не высечет, но и хвалить никто не станет, ибо ни Маркс, ни Энгельс так скоро не уступали своим противникам своих предшественников и учителей. На самом деле, отбросить за борт французских материалистов на том основании, что они «философы» и не придерживались или не знали диалектики Гегеля (жившего и писавшего уже в XIX в.),— это значит в лучшем случае уподобиться Ивану не помнящему родства. Мировоззрение Маркса и Энгельса многим обязано не только французским материалистам XVIII в., но и Спинозе, не говоря уже о Гегеле и Фейербахе, непосредственными учениками коих они были. Но эти философии целыми кусками вошли, как составные части, в то мировоззрение Маркса, которое тов. Минин хочет всемерно перекрестить в «науку». Как вы, тов. Минин, ни старайтесь, ваша монистическая «наука» на три четверти состоит из «философии» таких презренных «дуалистов», как Спиноза, материалисты XVIII в., Гегель, Фейербах...

Марксистское мировоззрение предполагает, как неизменную, необходимую составную часть, материализм, причем материализм диалектический.

А что такое материализм, как не философия?

Когда наш журнал употребляет термин «философия марксизма», он и должен быть понят как синоним диалектическому материализму.

Тов. Минин сердится не только на наш журнал: он не доволен также Г. В. Плехановым и В. И. Лениным. Они тоже, оказывается, не раз употребляют этот «немарксистский термин». Хорошо быть в такой кампании даже тогда, когда тебя обвиняют в пристрастии к немарксистским терминам. Но мы оказываемся все трое в еще более высокой кампании, в кампании Ф. Энгельса и К. Маркса. Они тоже не раз говорили о своей философии, но, кроме того, они отличались от тов. Минина тем, что по консервативности характера своего никак не хотели выбросить «за борт философию!». Наоборот, они старательно изучали «философов» XVIII в. и идеалистов, а первый из этих «немарксистских» стариков — Ф. Энгельс в 1874 году писал о том, что если во Франции сознательные рабочие не живут и не мыслят как материалисты, то «всего проще было бы помочь делу (т. е. привлечь внимание сознательных рабочих

к материализму) — массовым распространением между французскими рабочими великолепной французской материалистической литературы прошлого (т. е. XVIII.—*В. Р.*) века; той литературы, в которой французский ум достиг самого высшего своего выражения и по содержанию и по форме, и которая, принимая в соображение тогдашнее состояние науки, по своему содержанию до сих пор стоит бесконечно высоко, а по форме остается несравненной». Ф. Энгельс советует всемерно заинтересовать французских рабочих материалистической философией, которую он не без резона считает необходимым для сознательных рабочих, тов. Минин советует нам «выбросить за борт философию»,— мы предпочитаем слушаться советов Энгельса и слыть «немарксистами». Мы будем и впредь в нашем журнале настойчиво советовать всем сознательным рабочим читать философские творения материалистов XVIII в. (т. е. заниматься философией), памятуя советы нашего великого учителя, что это вернейшее средство широко распространить материализм современный (т. е. диалектический) среди пролетариата.

Тов. Минин советует прислушаться к врагам: «это полезно. Враги лучше вас понимают, что такое философия, как таковая»... И в качестве врагов, к мнению которых следует нам прислушаться и которые лучше нас и т. д., он указывает на... Радлова(!) и Дебольского(!?), которые написали статьи в Энц. словаре «Брог. «Ефр.» (ай, ай, ай, тов. Минин. Не нашли более компетентных лиц и более свежего аргумента). По правде сказать, я не хотел выдавать эту вашу тайну, тов. Минин, но ничего не поделаешь, в назидание другим следует-таки показать, у кого вы сами учитесь и к чьему голосу советуете прислушаться нам. Радлов говорит, что философия старается соединить «в одно разумное целое данные, добытые наукой, и религиозные представления», а проф. Карсавин утверждает, что «всякая более или менее продуманная и глубокая философская система приводит нас к идее абсолютного бытия или Бога»,— и, прочитав эту идеалистическую чепуху, тов. Минин счел для себя возможным не только согласиться с ними, но и предложить нам с вами, читатель, согласиться с этими заядлыми буржуазными мракобесами. «Враги правы. Философия не наше дело» — победоносно умозаключает тов. Минин, но в том-то все и дело, что враги не правы, или, скорее, правы лишь наполовину.

Когда Карсавин говорит — «всякая более или менее продуманная и глубокая философская система»,— он имеет в виду идеалистические философские системы, ибо материализм, по его мнению, ни в какой степени не может гордиться ни глубиной, ни продуманностью. Карсавин прав по отношению ко всяким идеалистическим системам. Они не могут не приводить к идее Бога. Но из этого совсем не следует, что мы должны согласиться с ним в оценке материализма как системы «не продуманной и не глубокой». А раз мы не согласимся с Карсавиным

в этом, то нам нет никакого резона отчаиваться и выбросить за борт философию на том основании, что враги наши выбросили нашу философию из числа философских систем. На то они и враги!

Выбросить за борт философию — значит выбросить за борт материализм. А сделать это — значит поднять руку против самого себя, против собственного мировоззрения, основным столбом которого и является материализм.

К. Маркс писал: «М а т е р и а л и з м, пополненный теперь тем, что было добыто самой с п е к у л я ц и е й, и совпадающий с г у м а н и з м о м, навсегда покончит с метафизикой. Подобно тому, как Фейербах в теории, французский и немецкий социализм и коммунизм является на п р а к т и к е материализмом, совпадающим с гуманизмом». По мнению Маркса, еще французский материализм приводил своих последователей прямехонько к социализму и коммунизму. Современный материализм является непосредственно фундаментом коммунизма.

Кто выбросит материализм за борт, тот выбросит за борт и коммунизм, тот скорехонько вслед за этим скатится к оппортунизму.

Что скажете о ссылке тов. Минина на А. Деборина? Это результат какого-то совершенно необъяснимого недоразумения; стоит только немного напрячь внимание, чтобы понять, что А. Деборин говорит там как раз о том, что и с к л ю ч а е т и с ч е м б о р е т с я диалектический материализм. Мы не имеем возможности теперь останавливаться на этом вопросе, но нашему читателю будет стоить очень мало трудов открыть книгу тов. Деборина (по первому изданию С. 232) и прочесть это место в контексте. Тов. Минин просто невнимательно прочел эту главу VII — вот наилучшее для него предположение, которое сделает читатель, познакомившись с текстом тов. Деборина.

Не меньше конфуза и с цитатами из Ф. Энгельса.

Первая из приведенных цитат констатирует, что Возрождение и философия с XV в. были плодом развития буржуазии. Это несомненно. Но разве это доказывает, что Энгельс против своей собственной философии? Этот отрывок тов. Минин озаглавил: «Философия — плод буржуазии». Не всякая философия. Философия родилась гораздо ранее эпохи Возрождения. Цитате второй предшествуют следующие строки: «Раз мы поняли... что требовать от философии разрешения в с е х п р о т и в о р е ч и й, значит требовать, чтобы один философ сделал такое дело, какое в состоянии выполнить только все человечество в его поступательном развитии,— раз мы поняли это, философии, в с т а р о м с м ы с л е с л о в а, приходит конец». Прочтите теперь внимательно цитату полностью, и вы убедитесь, что Энгельс ничуть не боялся слова «философия», что он хоронил лишь мертвецов («философию в старом смысле слова») и совсем не намеревался с водою выплеснуть и ребенка. В цитате третьей даже в том виде, в каком она приведена у тов. Минина, ясно видно, что Энгельс говорит все о той же «философии в старом смысле слова» («в ы д а в а в ш е й себя за некую науку наук»...).

В других цитатах... но воздержимся от разбора всех цитат — мы местом ограничены. Пусть читатель сам попробует найти указанные тов. Мининым места и прочтет — мы там не нашли ни единого места, где бы Энгельс или Маркс высказались против «философии в новом смысле слова»,— а ведь это и нужно было доказать тов. Минину, ибо кому неизвестно, что Энгельс и Маркс высказывались не раз (число таких цитат можно было увеличить намного) против «философии в старом смысле слова».

Мы кончаем. Тов. Минин сражается против врага призрачного, некоторые его формулировки показывают, что он не очень дорожит «философией в новом смысле слова», т. е. марксовой философией.

Напрасно. Повторяем: такой путь прямехонько приведет к оппортунизму.

Под знаменем марксизма. 1922. № 5—6. С. 127—130

В. В. Адоратский

ОБ ИДЕОЛОГИИ [18]

Словом «идеология» обозначают обычно всю совокупность мышления людей. Это, так сказать, идеология в самом широком смысле. У Маркса и Энгельса это слово употребляется в несколько ином смысле. Они называют идеологией лишь более узкий круг мышления — именно те мысли, которые оторвались от связи с материальной действительностью, утеряли сознание этой связи, отражают эту действительность неправильно, в перевернутом виде и не отдают себе отчета в этой неправильности. С идеологией Маркс и Энгельс воюют, их метод диалектического материализма является как раз тем орудием, которое производит радикальную революцию в мышлении и разрушает «идеологическую» точку зрения.

В письме к Конраду Шмидту от 27 октября 1890 г. Энгельс пишет: «Отражение экономических отношений в виде правовых принципов необходимо является стоящим вверх ногами. Это отражение совершается так, что этот процесс не доходит до сознания действующего. Юрист воображает, что действует с априорными положениями, а это всего лишь экономические отражения. Таким образом, все стоит на голове. А что это извращение создающее, *пока еще оно не открыто**, то, что мы называем *идеологическим воззрением,* в свою очередь, оказывает обратное действие на экономическую основу и может ее в известных пределах изменить,— это мне кажется само собой разумеющимся».

«Идеология,— пишет Энгельс в письме к Мерингу от 14 июля 1893 г.,— это процесс, который проделывает так называемый мыслящий человек, хотя и с сознанием, но с сознанием неверным. Истинные двигательные силы, которые приводят его мысли в движение, остаются ему неизвестными, *в противном случае это не было бы идеологическим процессом»*.

---

* Подчервания в цитатах сделаны мной.— *В. А.*

Опять, как мы видим, отмечается безотчетность этого процесса, и эта безотчетность, это отсутствие критического сознания связи и зависимости мышления от материальной действительности выставляется существенным моментом для определения того, что Маркс и Энгельс называют идеологией.

В «Людвиге Фейербахе» Энгельс определяет идеологию так: «Раз возникнув, всякая идеология развивается в связи со всей совокупностью существующих представлений и подвергает ее дальнейшей переработке. *Иначе она не была бы идеологией,* то есть не имела бы дела с мыслями как с независимыми сущностями, которые самостоятельно развиваются из самих себя и подчиняются своим собственным законам. Что материальные условия жизни людей, в головах которых совершается данный процесс мышления, определяют его собою, этого, конечно, не сознают эти люди, потому что *иначе всякой идеологии пришел бы конец»*.

Когда приходит идеологии конец, то открывается возможность ясного теоретического мышления, сознательно относящегося к изучаемому объекту, помнящего о том, что мысль — лишь отражение этого объекта, и задача науки в том, чтобы это отражение возможно точнее соответствовало объекту. Мы видим, таким образом, что «идеология» противопоставляется *научному, теоретическому мышлению.*

В предисловии к своему «Людвигу Фейербаху» Энгельс писал, что в 1845 г. он и Маркс «занялись разработкой своих взглядов,— т. е. найденного Марксом материалистического объяснения истории,— в противоположность идеологическим взглядам немецкой философии».

В работе «Немецкая идеология», в которой упомянутая разработка происходила, Маркс и Энгельс писали об идеологии следующее:

«Если в каждой идеологии люди и их отношения представляются перевернутыми вверх ногами, как в камер-обскуре, так это является таким же следствием их исторического жизненного процесса, как и перевернутое положение всех предметов на сетчатой оболочке их глаза, являющееся непосредственным последствием их физического процесса. Исходным пунктом идеологов является то, что сами люди говорили, думали, воображали, представляли. Только через рассказанного, выдуманного, воображенного, представленного человека доходили они до человека телесного. Они отыскивали землю, исходя из неба. Но не правильнее ли было бы обратное. *Подлинная, положительная наука начинается именно там, где прекращается умозрение,— около действительной жизни.* Надо исходить от действительного, действующего человека и постараться понять, каким образом из действительного жизненного процесса развиваются идеологические отражения и отзвуки этого процесса. Отвлеченные туманные представления в мозгу людей являются неизбежными продуктами возгонки *

* В немецком тексте употребляется слово sublimate. Процесс сублимации, возгонки основан на том, что многие твердые тела при нагревании их начинают

их жизненного процесса материального и связанного с материальными предпосылками.

Таким образом, нравственность, религия, метафизика теряют всякую видимость самостоятельности и претензии на какую-то особую историю, на какое-то независимое развитие, потому что люди, развивая свое материальное производство и свое материальное общение, вместе с изменением этой стороны своей жизни меняют также и свое мышление и продукты своего мышления. Если же мы пришли к выводу, что действительная положительная наука должна исходить из изучения только действительной жизни, тогда ясно, что философия не может служить изображением действительности. Место философии может в лучшем случае занять сведение воедино общих результатов, которые можно вывести из исследования исторического развития человека».

Мы видим, таким образом, что в этой последней своей работе, в которой Маркс и Энгельс произвели окончательный расчет со своей философской совестью и достигли полнейшей ясности в вопросе об основных точках зрения, в этой работе они определенно говорят о том, что такое идеология и откуда она происходит. Приблизительно то же в основных чертах писал Энгельс в 1890 г...

Идеология — это своеобразная аберрация ума, отражающего действительность извращенно, в перевернутом виде. Продукты своего мышления, свои идеи человек принимает за самостоятельные сущности. Ему кажется, что эти порождения ума определяют собой всю действительность, тогда как на самом деле они являются бессознательно неправильными отражениями действительно существующих отношений...

Итак, идеологию можно определить как оторвавшееся от действительности сознание, потерявшее сознательную связь с этой действительностью и отражающее последнюю неправильно, в перевернутом виде. Марксизм — враг идеологии.

Теперь остановимся на вопросе о причине возникновения этого «идеологического воззрения». Почему образовалось идеологическое мышление.

В сознании людей получает свое отражение окружающий их мир — природа и их общественные отношения. Производительная деятельность людей, их воздействие на природу в целях переработки ее и приспособления ее для их целей — эта сторона деятельности людей является прочной основой теоретического научного познания объекта, потому что без правильного познания, без представлений, которые в общем правильно отражают действительность, невозможна плодотворная производительная деятельность. На этой почве развивается познание природы, познаются

улетучиваться и их частицы осаждаются на положенном сверху стекле, или, как говорят, сублимируются. Маркс пользуется этим образом, взятым им из химии, для изображения процесса идеологического отражения в мозгу людей — их общественных отношений. Он происходит так же закономерно, как и данный процесс природы.

законы естествознания. Это твердая почва, на которой покоятся материалистические взгляды.

Что отражение объекта в головах людей в общем правильно, что слишком уже больших нелепостей в их воззрениях нет,— лучшим доказательством этого является то, что человеческий род существует. Прежде чем размышлять — человек действовал. В той цепи явлений, которая связана с бытием людей, их мысли играют известную, весьма существенную роль. Правильность, предметность этих отражений доказывается практикой.

Итак, материальная производительная деятельность, в которой люди воздействуют на природу, сообразно воспринятым от нее впечатлениям, переделывают ее и снова подвергаются ее воздействиям,— вот прочная основа познания объекта, основа правильного мышления.

Но круг этой деятельности неодинаков, объем власти человека над природой был в различные эпохи различен. Вся природа в целом воздействовала на человека, но как он воспринимал эти воздействия своим сознанием и как он сам обратно воздействовал на природу — это менялось.

Сравнительно узкий круг власти первобытных людей над природой не мешал тому, что люди существовали. Но низкий уровень экономического развития не позволял еще тому, чтобы познание природы и ее законов было глубоким...

Недостатки познания природы, ошибки и бессмыслицы в понимании причинности имели свои основания.

Узкий круг власти человека над природой ставил препятствия свободному движению человека, его распространению по земле и т. д. Но эти ошибки и нелепости в мышлении не так уже сильно мешали людям в их борьбе за жизнь, чтобы погубить всех. Эти первобытные взгляды в лучшем случае только не мешали продуктивно-материальной деятельности, а в худшем прямо-таки препятствовали, являлись помехой для нее, мешали развитию производительных сил и могли являться причиной гибели массы людей. Но необходимость борьбы с природой выправляла все ошибки и заблуждения ума и заставляла людей совершать правильные поступки. Таков был естественный ход развития познания. Основа познания лежит в активной деятельности человека. Весь объект в целом, вся природа во всей своей многосложности воздействует на человека, являющегося частью природы, но человек в своей деятельности активно захватывает лишь ничтожную ее часть. Находящийся за пределами этого круга объект еще не познан человеком, но круг этот расширяется, и вместе с тем расширяется и познание. Пределов этому расширению нет.

Человеческие общества существовали, занимались производством, производительные силы человеческого общества росли, и последствия всех этих обстоятельств только после их наступления познавались людьми, только post factum * человек отдавал себе

---

* «после факта», т. е. задним числом, с запозданием. *Ред.*

отчет в том, что происходит, отдавал себе отчет в своих собственных действиях.

С развитием производительных сил установилось разделение труда, образовалась частная собственность и возникли отношения эксплуатации. С образованием классов, когда средства производства и прибавочный продукт стали скопляться в руках определенных, относительно говоря, немногочисленных групп, тогда получалась возможность для известных групп заняться только мышлением. Разделение труда отделило умственный труд от физического. Это стало неизбежным и необходимым. Для развития мышления это явилось большим плюсом, но это повлекло за собой и особые неправильности и извращения в мышлении. Это-то и развило и укрепило так называемое «идеологическое воззрение». Мышление стало воображать, что его произведения имеют такую же реальность, как материальная действительность. Более того, оно вообразило, что эти порождения мысли являются первопричиной всего, что «духовная» субстанция является причиной возникновения материального мира.

Мышление, став монополией эксплуататоров, получило отпечаток и дух эксплуататорской группы. «Тот, кто располагает средствами материального производства, располагает также и средствами производства духовного» (из рукописи «Немецкая идеология»). Господствующими идеями какого-нибудь времени были всегда лишь идеи господствующего класса (Коммунистический манифест).

В рукописи «Немецкая идеология» Маркс и Энгельс писали:

«Только тогда, когда произошло разделение между трудом материальным и духовным, сознание смогло освободиться от существующей практики и вообразить себе, что оно действительно что-то представляет, не представляя в сущности ничего действительного. *С разделением труда,* отделившим потребление от производства, *смогли вступить в противоречие друг с другом три момента: производительная сила, общественный строй и сознание.* Разделение труда породило противоречие интересов отдельных лиц, отдельных семейств, с одной стороны — и общих интересов людей, находящихся в общении, с другой. Оно обусловило господство одного класса над другим».

Идеологическое сознание — порождение строя, основанного на эксплуатации. Оно и выработалось у эксплуататоров, получивших в свои руки монополию на разработку мышления. Мышление стало выдвигаться на первый план.

В общей экономии всего общежития все проистекающие отсюда извращения и ошибки мысли не мешали людям в своей практике быть материалистами. Но все эти глупости в лучшем случае только не мешали. Несмотря на них, вопреки им, люди в общем поступали правильно. Вся сумма отрицательного, вызываемого этими ошибками, в общем была все же меньше суммы положительных, трезвых действий, требовавшихся для поддержания материального существования.

Хотя могли появляться секты скопцов, уродовавших себя, но все человечество себя не оскопило.

Заслуга Маркса состояла в том, что он обратил внимание не на одно мышление, а и на другую сторону деятельности людей — на материальное производство — и оценил все ее истинное значение.

В своей статье «Роль труда в процессе развития обезьяны в человека» Энгельс пишет:

«Из племени развились нации и государства. Развились право и политика, а вместе с ними то фантастическое отражение человеческого бытия в человеческой голове, которое представляет собой религия. Перед всеми этими образованиями, которые представлялись сначала продуктами головы, господствующими над обществом, отступали на задний план более скромные произведения человеческой руки, тем более, что голова, имевшая задачу составлять планы для трудовых операций, уже на очень ранней ступени развития (например: уже в первобытной семье) имела возможность заставить чужие руки заняться практическим выполнением своих предначертаний».

Мышление, оторвавшееся от действительности, стало извращенно представлять все отношения действительности. Оно стало объяснять все, исходя из головы. Но даже мысли, и те не являются самостоятельными продуктами головы, но сознание своеобразно отражает действительность и перерабатывает эти отражения под влиянием множества обстоятельств, которые все надо принять во внимание, для того чтобы до конца и исчерпывающе понять человеческое мышление и его идеологические извращения.

В идеологическом процессе мышление оторвалось от своего основания. Но на известной ступени развития общества это идеологическое мышление само внутри себя подготовило все для своего собственного отрицания.

После выделения группы людей, специализировавшихся на мышлении, мысль оторвалась от непосредственной практики. Специализация принесла свою пользу, но вместе с тем породила также и свойственный специализации соответственный идиотизм. На известной ступени развития общества этот разрыв мышления от материальной практической деятельности может быть отменен.

Под влиянием роста производительных сил общественные отношения изменились настолько, что возникло так называемое буржуазное общество.

Мышление, развивавшееся как будто самостоятельно, под влиянием внутренней логики, на самом деле отражало в себе, конечно, все изменения общественных отношений. Оторванное от действительности мышление, не желавшее ничего знать об этой грубой, материальной действительности, оно имело все же дело ведь исключительно с отражениями действительности. Оно никуда не могло от этой действительности деваться и не могло стать от нее совершенно свободным.

Оперируя только с мыслями, только с этими отражениями

действительности, мышление, не отдавая себе в этом отчета, все же подвергалось влиянию со стороны этой действительности, ею определялось. Развитие классической немецкой философии подготовило все для отрицания идеологичности мышления. В диалектике Гегеля оставалась лишь одна непоследовательность — ее идеалистичность. Диалектический метод отразил действительность более совершенно, чем это было доступно прежним формам мышления. Это мышление было результатом и плодом специализации. Но в нем отразились перемены, происходившие в обществе, где подготовлялись и созревали условия, при которых эта специализация мышления, этот отрыв мысли от непосредственной материальной практики — должны были быть отменены. Не случайность — то обстоятельство, что вместе с созреванием буржуазных отношений и идеологическое мышление дошло до своей отмены.

Гегель довел философское мышление до такого состояния, что оставалось сделать лишь один шаг для превращения идеологического мышления в последовательное научное, теоретическое. Этот шаг состоял в переходе на материалистическую точку зрения. Его сделал Фейербах, затем следом за ним Маркс и Энгельс.

Метод диалектического материализма, открытый и так блестяще примененный Марксом, ликвидирует идеологическое воззрение, идеологичность мышления окончательно и без остатка. Он означает радикальнейшую революцию в области мышления.

В Манифесте Маркс и Энгельс писали, что, какую бы форму классовые противоположности ни принимали,— эксплуатация одной части общества другою является фактом, общим всем минувшим столетиям. «Поэтому нет ничего удивительного, что, несмотря на все разнообразия и все различия, общественное сознание всех столетий вращается в определенных общих формах *, в формах сознания, которые вполне уничтожаются лишь с окончательным исчезновением классовых противоположностей.

Коммунистическая революция — самый радикальный разрыв с традиционными имущественными отношениями; не удивительно, что в ходе ее развития совершается самый радикальный разрыв с традиционными идеями» («Коммунистический манифест». Пер. Орловского. С. 59—60).

Выше мы определили идеологию как оторванное от действительности мышление, потерявшее сознание своей связи с действительностью и отражающее действительность неправильно, в перевернутом виде.

«С экономическими, политическими и другими отражениями дело обстоит так же, как и с отражениями в человеческом глазу. Они проходят через собирающую их чечевицу и поэтому представляются в перевернутом виде, стоящими на голове. Только отсутствует тот нервный аппарат, который для представления поставил бы их снова на ноги» (Энгельс к К. Шмидту 27 окт. 1890 г.).

Метод диалектического материализма как раз и представляет

---

* в идеологических формах.— *В. А.*

из себя «тот аппарат», который разрушает идеологическую аберрацию и делает возможным настоящее научное теоретическое познание. Это научное познание должно основываться на основательном и добросовестном изучении фактов действительности.

В предисловии к «Критике политической экономии» Маркс перечисляет важнейшие идеологии.

«С изменением экономической основы, более или менее быстро, происходит переворот во всей громадной надстройке. При рассмотрении таких переворотов нужно всегда отличать материальный, с естественнонаучной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче, от идеологических форм, в которых люди сознают этот конфликт и борются с ним».

Дальше Маркс указывает тот путь, каким надо исследовать исторический процесс. «Как мало можно судить об отдельном человеке на основании того, что он сам о себе думает, так же мало можно судить о подобной эпохе переворота по ее сознанию. Наоборот — это сознание надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями». В одном из примечаний в «Капитале» (см. т. I. Гл. XIII. Прим. 89) Маркс говорит, что легче посредством анализа найти земное ядро причудливых религиозных представлений, чем, наоборот,— из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а следовательно, научный метод.

В этих строках Маркс намечает программу научного исследования для всякого исследователя, желающего быть добросовестным. Для того чтобы окончательно освободиться от идеологического извращения, *надо идеологию преодолеть и на место нее поставить трезвое, научное изучение фактов действительности,* изучение материального бытия человеческого общества.

Теперь настало время, когда мышление может и должно перестать быть идеологичным...

В настоящее время пролетариату, революционному классу, которому предстоит совершить великие задачи, нужна не идеология, а научное теоретическое познание, необходимое для практики, для действия.

Всякая идеология имеет дело с мыслями как с самостоятельными сущностями, она не выходит за пределы их, в противном случае наступает конец всякой идеологии. Но революционному классу как раз и нужно, чтобы пришел ей конец. Ему как раз и надо выйти за пределы идеологии, отбросить ее. Правовая идеология учит о неприкосновенном, выше всего стоящем *праве,* диктующем свою волю,— а Маркс учит, что это право есть всего лишь отражение экономических отношений буржуазного общества, того общества, которое пролетариат во что бы то ни стало должен разрушить и которое должно смениться коммунистическим обществом.

Выполнить эту задачу, управлять своей деятельностью и овладеть общественными отношениями можно лишь в том случае, когда в голове не будет идеологического тумана, когда будет выработан трезвый взгляд, ясно постигающий сущность общественных отношений. А неприкосновенное, выше всего стоящее право «демократии» не одну голову сбивало с толку.

Идеологу кажется, что *бог* — это самостоятельное существо, правящее миром. А на самом деле это своеобразное отражение, искаженное отражение человеческой личности.

Идеологу кажется, что *государство* объединяет общество, что оно выше общества и защищает общие интересы всех. А на самом деле государство — это организация власти класса, существующая ради охранения отношений эксплуатации. Все обусловлено в конечном счете экономическим строем и вытекающим из него классовым строением общества и основанной на этом классовой борьбой. Борьба за материальные интересы классов принимает обманчивый вид борьбы за политические принципы.

Кант говорил, что две вещи поражали его своим величием: звездное небо над ним и моральный закон внутри него. Человеческое познание открыло и продолжает открывать тайны небесной механики. Но и моральный закон не является непостижимой тайной. Возникновение и причины существования и изменения тех или иных взглядов на должное можно исследовать, пользуясь методом диалектического материализма. Мистического, непознаваемого в этом «моральном законе» нет ничего. Надо только при исследовании мыслей и воли людей уметь переходить от этих отражений в сознании к действительным отношениям материальных людей друг к другу, изучать именно эти отношения, понимать их необходимость и направление, в каком они изменяются, а потом уже из этих отношений выводить все соответствующие им идеологические формы. Правила поведения остаются, но тот мистический туман, которым их окутывают моралисты, должен быть рассеян.

Любая идеология вредна тем, что мешает видеть действительность. Высшая идеология — философия подготовила все для своего собственного отрицания, для уничтожения вообще идеологичности в мышлении.

«Исторические взгляды Маркса наносят философии смертельный удар в области истории,— говорит Энгельс в своем «Людвиге Фейербахе»,— точно так же, как диалектический взгляд на природу делает ненужной и невозможной всякую философию природы. Теперь задача заключается не в том, чтобы придумывать связь, существующую между явлениями, а в том, чтобы открывать ее в самих явлениях. За философией, изгнанной из природы и из истории, остается, поскольку остается, лишь область чистой мысли: учение о законах процесса мышления и диалектика».

На настоящей ступени развития общественных отношений и развития мышления — то мышление, которое заражено идеологизмом, не может быть научным. Одно дело — наука, другое дело — «идеология».

Но чтобы прочно искоренить идеологизм, надо основательно вышколить мысль. При этом важную роль играет знакомство с историей развития мышления, с прошлыми ступенями ее развития. Все существующее возникает и развивается. Все развивающееся должно повторять вкратце весь ход предыдущего развития, проходить ряд последовательных ступеней. Для преодоления идеологичности мышления надо сознательно рассчитаться с предыдущими ступенями, чтобы, похоронив их навеки, воспользоваться тем положительным, что они дали. Надо это сделать так основательно, чтобы призраки прошлых ошибок и неправильностей не вставали из могилы. С идеализмом каждый мыслящий человек, желающий мыслить научно, должен произвести расчет окончательный. Мысль только тогда может стать научной, когда в основе лежит последовательно примененная материалистическая точка зрения.

Но изучение истории развития мышления не может быть оторвано от изучения истории развития общественных отношений и той материальной действительности, которая это мышление порождала. Чтобы разобраться в вопросах идеологии, надо исследовать:

1) Как складывались и развивались отношения неравенства, эксплуатации, власти.

2) Причины и условия возникновения идей, легших в основу той или иной идеологии.

3) Ход развития идеологии в связи с теми общественными изменениями, под влиянием которых менялись и развивались идеологии.

В результате такого исследования возможна окончательная ликвидация идеологического процесса.

По отношению к буржуазии и ее мышлению пролетариат должен вести себя диалектически. Он должен признавать его и не признавать, взяв у буржуазии все положительные завоевания мысли, совершенные ею, и в то же время преодолеть идеологическую точку зрения, свойственную буржуазному мышлению, и подняться на следующую высшую ступень мышления; овладеть методом диалектического материализма и перейти от идеологий к действительному научному теоретическому мышлению, которое состоит в изучении объекта и всегда готово отбрасывать всякую мысль, всякую теорию, которая пришла в несоответствие с фактами действительности, понятыми в их истинной не воображаемой связи.

Надо радикально изменить зараженное долголетними поповскими измышлениями мышление людей от идеологичности и сорвать с мыслей, этих произведений человеческой головы, ореол их исключительности, недосягаемости, доступности лишь для немногих избранных. Научное мышление доступно всем, и всякий нормальный человеческий мозг может понять всю премудрость мышления,— надо лишь рационально ставить дело просвещения.

Под знаменем марксизма. 1922. № 11—12. С. 199—210

Э. С. Енчмен

НАУКА И ФИЛОСОФИЯ — ЭКСПЛУАТАТОРСКАЯ ВЫДУМКА

(из книг «Теория новой биологии и марксизм» и «Восемнадцать тезисов о «Теории новой биологии»)[19]

Для теории новой биологии «познание» — не только как ценность, но и как процесс — является относительным, историчным, *свойственным только классовому обществу;* во 2-й главе мы покажем, что, вслед за низвержением эксплуататорских классов, начинается массовое ослабление, отмирание, а затем полная гибель, взрыв в воздух, уничтожение реакций «познания»; и в то же самое время начинается массовое оживление, массовые победы в организмах «единой системы органических движений», бывшей в организмах в раздавленном состоянии все тысячелетия эксплуатации и оживающей, в значительно более развитом, в сравнение с доэксплуататорским периодом, виде...

Для эксплуататорского, для буржуазного мира «ум», «разум» — это слова, обозначающие самые высокие ценности, «высшие ценности», «вечные ценности»,— так же, как уже упоминавшиеся нами выше «вечные ценности»: «знание», «познание».

В подавляющем большинстве эксплуататорских (монистических!) философских теорий слова Ум, Разум (с большой буквы) полностью отожествлялись с высшей и вечной ценностью — с Богом.

Во II-м томе мы покажем, что *вне перспектив теории новой биологии возможна была лишь самая поверхностная критика эксплуататорской сущности и эксплуататорской роли этих теорий;* но скоро — уже во 2—5-й главах — мы покажем, что, вслед за низвержением эксплуататорских классов, начинается массовый процесс отмирания «разума», одновременно с уже упоминавшимся нами выше массовым процессом отмирания «знания», «познания»; как мы это обстоятельно покажем, массовое отмирание всех этих «высших ценностей» произойдет одновременно с массовым возвратом человеческих организмов к доэксплуататорскому состоянию единиц органических движений,— к «единой системе органических движений». Поэтому упреки в «безумии» могут вызвать в нас вопрос: не в этом ли углубленном смысле употребляется по нашему адресу упрек в «безумии»? В этом случае мы склонны принимать его как самый ценный для нас комплимент: он обозначает, что нас считают в высшей степени передовым организмом, благодаря особым сложным биологическим особенностям, опередившим на несколько лет восставших пролетариев России и уже сейчас расставшимся с «цепями разума», уже сейчас полностью перешедшим (вернувшимся) к «единой системе органических движений»...

«Логика» (от греческого слова «логос», которое одновременно значило «слово» и «разум»), точно так же, как «разум» и «познание», возникает вместе с возникновением деления общества на классы, как результат особых, исследуемых нами в 4-й главе мероприятий эксплуататоров над эксплуатируемыми, мероприятий, связанных с осуществлением самого акта эксплуатации; вслед за низвержением эксплуататоров, в обстановке диктатуры пролетариата, начинается массовое отмирание, среди других ценностей эксплуататорского мира,— «познания», «разума» — также и «логики», т. е. начинается массовое возвращение организмов к уже упоминавшейся, сильно усложненной, в сравнении с доэксплуататорским периодом, «единой системе органических движений». В наступающем сейчас столкновении (бывшей в организмах все тысячелетия эксплуатации в раздавленном состоянии и ныне оживающей) — «единой системы органических движений» с возникшими и закрепившимися в организмах в эпоху эксплуатации особыми системками движений, теперь фигурирующими под именем «высших и вечных ценностей эксплуататорского мира», в этом столкновении единой системы органических движений с *полностью гибнущими,* «вечными» ценностями — «познанием», «разумом», «логикой» — совершенно впервые *полностью раскрывается, обнажается временный, относительный характер этих «вечных» ценностей и их явно классовый, явно разбойничий, явно эксплуататорский характер.* В последних главах I-го тома мы рассмотрим, поскольку можно считать следами смутного предвидения этого будущего (кратко формулированного здесь) бурно революционного процесса, некоторые утверждения Гегеля, частые намеки в творениях Фейербаха и еще больше некоторые настойчивые утверждения Карла Маркса, раскинутые большею частью в его письмах...

Мы обстоятельно выясняем, насколько марксизм является на самом деле бесконечно более грандиозным событием в истории человечества, чем это в силах, чем это в состоянии теперь установить самая доброжелательная, но крайне ограниченная в средствах исторического анализа ученическая философская критика, рассматривающая марксизм как некое философское мировоззрение, именуемое «диалектическим материализмом». Мы выясним там, что, вне перспектив теории новой биологии, т. е. вне перспектив единой системы органических движений, возможно было лишь в высшей степени неполное понимание огромной революционной сущности и огромной революционной исторической роли учения Карла Маркса...

По мере распространения среди русских передовых рабочих разоблачений теории новой биологии о «невозможности существования слов о непространственных явлениях» и т. д. и т. д., обычная для марксистской философской литературы, явно эксплуататорская трактовка вопросов о материальном и духовном, об идеализме, материализме, психологии и т. д. потеряет и относительно революционное значение и начнет играть реакционную роль. Да-

лее: по мере распространения среди передовых русских рабочих ясного понимания излагаемых в дальнейших главах утверждений теории новой биологии о массовом возврате, в эпоху диктатуры пролетариата, к единой системе органических движений и о поголовной массовой гибели логики, *в том числе и логики диалектической,* такой же переворот совершится и с до того революционной ролью фигурирования в марксистской философской литературе элементов гегелевской диалектической логики, и эта особенность марксистской философской литературы тогда приобретает реакционный характер.

Теория новой биологии и марксизм. Пб., 1923. С. 25, 31—32, 39, 69—71

* * *

Теория новой биологии (отнюдь не новая теория старой науки биологии, т. е. отнюдь не «новая теория биологии») — это сумма или «скрещение» объединенных одним названием («теория новой биологии») пятнадцати анализаторов (анализаторских реагирований — «понятий»), образовавшихся в одном и том же организме и уничтоживших катаклизматически (бурно-революционно) в организме все сотни и тысячи конкурирующих анализаторов (анализаторских реагирований).

Восприятие современным человеческим организмом теории новой биологии, как суммы пятнадцати для современности максимально общих и максимально точных анализаторов, по грандиозному, совершенно стихийному контрасту со многими тысячами державшихся в человеческих организмах столетиями и тысячелетиями анализаторов, немедленно уничтожаемых проникновением в организмы пятнадцати анализаторов теории новой биологии, может быть названо, в отличие от других «научных» и проч. событий в организме, «О Р Г А Н И Ч Е С К И М К А Т А К Л И З М О М» (органической бурной революцией, бурным перерождением). Автор теории новой биологии в истории человечества не знает и отдаленно похожего или отдаленно равного по мощи органического события.

Задачей автора теории новой биологии, т. е. человека, должно быть впервые образовавшего в себе сочетание как раз пятнадцати определенных анализаторов, является: ввести теорию новой биологии, т. е. ввести скрещение пятнадцати анализаторов, из которых состоит теория новой биологии, во все — по крайней мере человеческие — организмы современной ему революционной эпохи, т. е. вызвать органические катаклизмы, органические перерождения в миллиарде с лишним современных ему человеческих организмов...

В самом начале, приступая к «ослаблению», автор «т. н. б.» точно объявляет организму, какое именно количество, каких именно понятий или суждений и теорий, т. е. скрещений понятий, будет потом, после, разрушено, окончательно ликвидировано в организме, а пока подвергнется только ослаблению особыми воздей-

ствиями автора «т. н. б.». Согласно этому заявлению автора «т. н. б.», ослаблению (и последующей ликвидации) подлежат все вообще суждения, теории, понятия первых трех групп, т. е. все вообще суждения, теории, понятия психологические, метафизические, эмульсионные, а также подавляющее большинство понятий, теорий, суждений четвертой группы, т. е. подавляющее большинство естественнонаучных суждений, понятий, теорий; по поводу последних он уточняет: это все попадающие после перерождения из эмульсионных в группу естественнонаучных (после отшелушения эмульсионных признаков — см. тезис 10), теории социальные и социологические или гуманитарные (включая логику, теорию познания, научную методологию) и все вообще биологические теории (теория новой биологии равно чужда современным теориям биологии, как всем остальным ликвидируемым ею теориям), т. е. все вообще естественнонаучные теории, за исключением теории физики и теории химии...

Покончив с задачей ослабления и ликвидации в организме первых трех групп суждений, автор «т. н. б.» приступает к осуществлению безмерно, безгранично более грандиозного замысла — к ослаблению в организме действия подавляющего большинства естественнонаучных теорий (суждений), естественнонаучных сочетаний, скрещений анализаторов, с тем чтобы потом, после введения остальных шести анализаторов «т. н. б.», организм подверг их полной, безостановочной гибели, ликвидации. Автор теории новой биологии достигает этого, объявляя организму грандиозные размеры этого грядущего катастрофического события в организме и причины этого события, а также бегло иллюстрируя некоторые «по-катастрофические» моменты в организме, моменты прорывов в организме, воспринявшем пятнадцать анализаторов «т. н. б.» к некоторым проблемам ликвидированных теорий, т. е. достигает этого произнесением приблизительно следующей цепи суждений:

1) Вводимое в организм новое скрещение 15-ти особых анализаторов названо автором «теорией (скрещением анализаторов) новой биологии» (именно «биологии» — от греческого слова «биос», т. е. жизнь, жизненные явления, органические явления) потому, что скрещение этих 15-ти анализаторов своими бесчисленными бурными прорывами объясняет организму решительно все без исключения вопросы, относящиеся к явлениям органических (жизненных) структур и к явлениям органических (жизненных) движений, т. е. физиологических движений, рефлексологических движений, к явлениям «цепей рефлексов» (и анализаторов). Еще недавно, до ознакомления с «теорией новой биологии», организм, произнося термины: «биология», «теория биологии», привык думать согласно различным, именовавшимся «биологическими» теориям (теориям Дарвина, Ламарка, неодарвинистов — вообще безграмотно-эмульсионным психологическим, а то и метафизическим теориям неоламаркистов, виталистов, неовиталистов и т. д. — легионы), что «биология» — это слово, пригодное для

наименования теорий (скрещений понятий), объясняющих на самом деле лишь ничтожную часть жизненных явлений: «происхождения животных и растительных видов», «борьбы за существование» и т. д., а подавляющее большинство жизненных явлений, например, в человечестве объясняется, да к тому же кое-как бесчисленным множеством особых теорий под наименованием теорий права, теорий нравственности, теорий искусства (теорий музыки, теорий живописи и т. д.), теорий логики, теорий познания, теорий науки (и научной «методологии»), теорий социологических (множество), гуманитарных теорий, теорий явлений «разума», теорий «надорганических» явлений (Спенсер, де-Роберти и легионы), «психологических», «социально-психологических», «коллективно-психологических» (а на самом деле в подавляющем большинстве типично эмульсионных) и пр. и пр. теорий о явлениях логики, познания, права, нравственности и пр. и пр. и т. д.

Но еще только при введении в организм восьмого и девятого анализаторов «т. н. б.» в организме начинают намечаться первые признаки наступающего катаклизма: организм бурно объединяет девятым анализатором «всякие вообще цепи рефлексов» (и равным ему по объему восьмым анализатором — «всякие органические структуры») и все вообще явления, обнимавшиеся теориями старой биологии, и все остальные рефлексологические (жизненные) явления, которых неорганизованно, кое-как, разрозненными частями, в подавляющем большинстве случаев «эмульсиями», а то и «психологическими понятиями» пытались обнять (а своими скрещениями и «объяснить») бесчисленные «понятия» бесчисленных, частью приведенных выше теорий.

Но только после введения в организм всех 15-ти анализаторов «т. н. б.» в организме бурно ликвидируются все сотни и сотни естественнонаучных анализаторов, меньших по объему, чем два анализатора «т. н. б.» (восьмой и девятый), «всякие органические структуры» и «всякие физиологические реакции, т. е. всякие комплексы, сочетания рефлексов», а гибель этих сотен и сотен анализаторов ведет к одновременной гибели сотни и сотни анализаторов, связанных с ними в суждениях; таким образом, с введением в организм 15-ти анализаторов «т. н. б.» в нем гибнут все вообще естественнонаучные суждения и теории, за исключением физики и химии. Даже анализаторы математики «единица» и «бесконечность» реорганизуются пережившим этот катаклизм организмом, и соответственно многое реорганизуется в теориях физики и химии. (Безвозвратно, полностью гибнут все теории логики, теории познания, научной методологии, все вообще теории социальные и социологические, фигурирующие еще под именем гуманитарных, все вообще старобиологические теории и т. д. даже в отшелушенном виде.)

2) Причина катастрофической гибели в организме, с введением в него 15-ти анализаторов «т. н. б.», сразу всех вообще естественнонаучных теорий и суждений, за исключением теорий физики и химии,— та же, что и причина менее катастрофической, боль-

шей частью постепенной гибели (при замене их другими анализаторами, количественно большими или меньшими) в организмах сотен тысяч анализаторов, со времени появления органической жизни на земле, т. е. конкуренция в организме старых и новых анализаторов. Сочетание 15-ти анализаторов «т. н. б.», введенное в организм, позволяет организму реагировать по адресу всех явлений, входящих в объем двух анализаторов (самых меньших по объему из 15-ти): «всякие органические структуры» и «всякие физиологические реакции» — точнее, лучше, к большему его удовлетворению, к большей его «радостности», т. е. к большему его «стенизму» (см. 12-й анализатор «т. н. б.» — «стенический отбор сочетаний, цепей рефлексов и анализаторов»), чем огромное, тысячное количество сочетаний других анализаторов с анализаторами меньшими по объему, чем эти два анализатора «т. н. б.» («всякие органические структуры» и «всякие органические реакции», т. е. чем огромное количество тех самых сочетаний анализаторов, которые известны под именем «социальных», «социологических», «гуманитарных», «биологических» и пр. и пр. теорий).

3) Чтобы углубить процесс ослабления в организме анализаторов и сочетаний анализаторов, подлежащих полной ликвидации только позднее, после введения в организм всех 15-ти анализаторов «т. н. б.», чтобы углубить этот процесс, начавшийся уже после произнесения ряда суждений, приведенных в п. 1-м и 2-м, автор «т. н. б.» несколькими по возможности яркими примерами иллюстрирует организму, как изменится картина человеческой жизни на земле: как прошлое человечество, расщепленное на тысячи групп различно реагирующих людей,— групп больше или меньше «образованных» и «культурных» и совсем «необразованных и некультурных» — при коммунистическом хозяйстве объединится, совершенно уравнится проникновением во все человеческие организмы нового, одного и того же сочетания 15-ти анализаторов «т. н. б.»,— уравнится органическими катаклизмами во всех человеческих организмах; как эпоха коммунизма будет рассматриваться коммунистическим человечеством не по современной художественной формуле: «с каждого по его способностям, каждому по его потребностям», а как эпоха полного уравнения всех человеческих организмов в напряжении «непрерывной радостности», в «коэффициенте непрерывного стенизма» как, по мере времени, по мере возможности, коммунистическое человечество будет увеличивать до особого предела напряжение своего непрерывного стенизма, используя для этого имеющиеся в его распоряжении «органические раздражители», «системы органических раздражителей» (средства потребления, труд); как исчезнет при этом современное разделение на труд и потребление, слившись в общем понятии «систем органических движений, реакций, систем сочетаний, цепей рефлексов», а понятие «средства потребления» вместе со многими понятиями растворится в общем понятии «всякие органические раздражители». Автор «т. н. б.» рассказывает далее организму, как коммунистическое хозяйство будет основано на

«системе физиологических паспортов» для всех человеческих организмов, причем в каждом таком паспорте будет указана цифрами напряженность, сила («коэффициенты консервативности реакции») многих, наиболее существенных реакций (цепей рефлексов) того человеческого организма, которому определенным органом коммунистического управления (Ревнаучсоветом) выдан этот паспорт, а также будет указан коэффициент радостности, стенизма на этот год или на этот определенный промежуток времени коммунистического хозяйства; как такой «физиологический паспорт» будет служить для организма, выражаясь современным языком, «карточкой» одновременно и на труд и на потребление в широком смысле этих слов; как коммунистическое управление будет единовременно менять физиологические паспорта на новые, как только появятся данные предполагать, что в человеческих организмах за истекший период произошли существенные физиологические изменения. Многое такое из прошлого в будущее объявляет автор «т. н. б.» организму, чтобы сильнее ослабить в нем силу сопротивления конкурирующих, подлежащих ликвидации анализаторов...

Автор теории новой биологии создал, образовал в себе пятнадцать анализаторов «теории новой биологии» 7 лет тому назад, т. е. в эпоху буржуазного хозяйничания. Автор безмерно горд сознанием, что с первых же дней своего катаклизма он понял, как парадоксально ни звучало для того века такое понимание, что ему, автору как будто бы научного создания, не надлежит все-таки ограничиться написанием книги об этом создании и выпуском ее на буржуазный рынок, понял, что не у прилавка буржуазного хозяина ждет его спрос на его великий «органический катаклизм». Автор с волнующим его удовлетворением вспоминает, с каким оформленным презрением отшвыривал он прочь от себя все соблазны буржуазных ласкательств — многочисленные предложения оставаться при различных кафедрах буржуазных университетов, к великому гневу белогвардейской, «либеральной» тогда профессуры и к недоуменному непониманию пошлейших архибуржуазных обывателей из числа «социалистических» профессоров, «катедер-социалистов», часть которых, к его великому смущению, неизвестными ему путями оказалась ныне как будто бы в стане революции (Рейснеры и К°). И всеобщий звериный вой об «анархизме», о «футуризме» автора «теории новой биологии», поднятый тогда всей либерально-белогвардейской петроградской профессурой вокруг теории новой биологии, звучал лучше для уха автора «теории новой биологии», чем недоуменные непонимания его поведения этих пошлейших «социалистических» обывателей. И еще с волнующим его удовлетворением вспоминает автор, как тогда — одинокий, пройдя мимо кафедр и буржуазных ласкательств — он собрал вокруг себя несколько самых пламенных энтузиастов из числа всех, какие когда-либо встречались на его пути, и, сделав из них таких же пламенных сторонников теории новой биологии, как он сам, создал из них «тайный штаб грядущей

мировой пролетарской революции», как этот руководимый им штаб готовился прежде всего в русском и англо-саксонском пролетарских мирах революционными методами раскинуть идеологию теории новой биологии. Одни члены этого штаба погибли в империалистской войне, другие в кипящей работе разметаны по территории революции, третьи, должно быть, в революционном подполье вне территории революции. Сам автор теории новой биологии не «председатель штаба мировой пролетарской революции», а простой солдат пролетарской революции, красноармеец пролетарской революции,— и от этого он не менее счастлив.

Думая о будущем, автор «теории новой биологии» ясно видит, как каждый день пролетарской революции приближает пролетарские массы всего мира к его «органическому катаклизму», ясно видит и проверяет на опыте вокруг себя, как с каждым днем революционных побед в пролетарских массах растет «новая жажда» того, что еще не сказано никем, еще не записано, жажда полного содержания грядущего, жажда полного содержания коммунизма, т. е. жажда того, о чем говорит, о чем может сказать в самых подробных деталях, к чему путями практики ведет только теория новой биологии и о чем в состоянии только художественно намекнуть песни революционных поэтов...

И думая о будущем, автор «теории новой биологии» колеблется между двумя выборами:

ожидать ли ему в мансарде революции, пока «новая жажда» пролетарских масс достигнет высшего напряжения и тогда сама действительность подскажет ему пути победоносной тактики...

или сейчас же, этими бледными тезисами, написанными в несколько свободных дней между одним и другим военными назначениями, добиться внимания, интереса, а может, и привета солидарности со стороны его партии, или специально, лично, со стороны ее вождя, могучего титана мысли, могучего титана революции — товарища Ленина...

Автор теории новой биологии с пламенной радостью остановился на последней мысли...

А если тут его постигнет неудача, он будет ждать в мансарде. Получит ли он свое сегодня или через год, или через десять лет,— он «с радостью возьмет свое сегодня и, используя для своей цели в пути все революционные возможности, с радостью будет ждать десять лет», если жизнь не уничтожит его раньше. Но вряд ли с сегодняшнего дня осталось больше года или двух до нового творческого взрыва пролетариата, творческого взрыва, который положит начало, быть может, тысячелетней эпохе господства теории новой биологии, как исчерпывающих содержания и руководителя жизни коммунистического человечества...

Восемнадцать тезисов о «теории новой биологии» (Проект организации Революционно-научного совета Республики и введения системы физиологических паспортов). Пятигорск, 1920. С. 5, 10—11, 31—35, 51—53

Н. И. Бухарин

ЕНЧМЕНИАДА[20]

Чрезвычайная запутанность наших социально-экономических отношений, одновременное сосуществование самых разнообразных хозяйственных форм и соответствующих им людских группировок, сложный переплет этих элементов, их крайняя подвижность и т. д.— все это неизбежно выплывает и дает себя знать не только в сфере политических настроений и политических формулировок, но и в так называемых «высших областях» идеологии. В переходное время — да и не только в переходное время — нередки случаи, когда групповое самосознание начинается именно с этого конца. Таким образом, обнаруживается, что под «невинными» теоретическими рассуждениями кроется весьма определенное общественно-политическое содержание и «идейный» откол влечет за собой политически-групповое почкование. С этой точки зрения вполне понятно, что наша партия должна стоять «на посту» и здесь, чутко прислушиваясь к тем идеологическим процессам, которые складываются из множества ручейков и ручеечков, постепенно формируются и могут в конце концов иметь важное значение в ходе общественной жизни. Не раз и не два партия предупреждала уклоны в сторону от пролетарской линии благодаря тому, что блюла — пусть над этим сколько угодно смеются мещане всех сортов и рангов — свою марксистскую чистоту. Конечно, этим вовсе не сказано, что мы должны воспитывать дух принципиального консерватизма. Перед нами горы задач и проблем. В некоторых областях идеологии мы делаем только первые шаги. Но всегда и всюду мы руководствуемся и будем руководствоваться испытаннейшим методом — методом марксизма.

Между тем находятся «оригиналы», для которых этот партийный закон отнюдь не писан. К числу таких оригиналов в первую очередь принадлежит *Э. Енчмен.* Мы бы не сказали о нем ни одного слова (как к нам ни пристают, ибо «на всякое чихание не наздравствуешься»), если бы этот автор не находил себе сторонников. Но он их, к несчастью, находит. Перспектива заменить все науки «пятнадцатью анализаторами», видимо, нравится определенным прослойкам внутри нашей партии. Вот тут-то и кроется опасность, которая видна особенно ясно, если понять социальную обусловленность этого чудовищного идеологического искривления. Задача настоящей статьи заключается в том, чтобы вскрыть и логический и социальный смысл всей енчмениады.

Не можем не сказать нескольких слов о литературной физиономии енчменовских произведений. В литературе, претендующей на звание пролетарской, нет ни одного образца, который был бы, хотя отдаленно, похож на произведение Э. Енчмена. Столько в них торгашеской саморекламы, самовлюбленного паясничанья, бредовой мании величия, резкого антипролетарского индивидуализма. Читатель, привыкший работать среди пролетариев, должен преодолевать чувство брезгливости и отвращения, когда ему прихо-

дится читать Енчмена: до того бьет в нос поистине базарное хвастовство этого человека. Досужие люди могут сделать статистический подсчет, сколько из страниц в брошюрах Е. посвящено саморекламе. Результат получится восхитительный. Вот некоторые образцы этой саморекламы: «великий священный (sic!) для меня текст,— моя теория новой биологии, эти поистине новые *скрижали грядущего*»; «совершенно новые потрясающие дедукции»; «много мощного и яркого»; «автор теории новой биологии в истории человечества не знает и отдаленно похожего или отдаленно равного по мощи органического события» (речь идет о проникновении теории новой биологии «в организм» современного человечества). Автор уж, конечно, опередил «на несколько лет восставшие трудовые массы производством органического катаклизма в самом себе» и, натурально, ставит своей задачей «призывать восставшие трудовые массы к совершению целого ряда действий, необходимых для полного реального торжества этого самого потрясающего события, о каком когда-либо знало человечество», т. е. для полного усвоения теории новой биологии. С сей целью Э. Е. навязчиво предлагает себя в руководители Ревнаучсовета республики или «Мировой Коммуны с соответствующими подчиненными органами на всем пространстве республики или земного шара» (так прямо и написано! — *Н.Б.*). «Путем введения особой системы физиологических паспортов» новоявленный Мессия, на котором почил дух теории новой биологии, переворачивает мир. Ну, а «в позднейшую эпоху Ревнаучсовет Мировой Коммуны, созданный *(??! Н. Б.)* и руководимый (?) 15-ю анализаторами теории новой биологии, должен явиться единственным институтом коммунистического управления». Автор полагает, что открывает истину, которая «не была известна ни одному из существовавших человеческих организмов, во всяком случае ни одному из человеческих организмов, фигурировавших под именем мыслителей, философов, ученых и пр.». Конечно, эта истина, это новое евангелие гениального Мессии воспринимается «с потрясающими (обязательно потрясающими! — *Н. Б.*) результатами просто грамотными рабочими. «Только восставшие пролетарии имеют уши, чтобы слышать *благую весть* (курсив мой.— *Н. Б.*) о наступающей эпохе органических катаклизмов». Новый Христос не страдает скромностью: «Уже сегодня на снежных вершинах идеологии (sic! *Н. Б.*) восставшего пролетариата автор видит свою теорию новой биологии, как исчерпывающего все проблемы (!!!) руководителя коммунистических, хозяйственных и идеологических отношений. Хозяйство и идеология коммунизма сливаются вместе в море единиц теории новой биологии. В этих 15-ти анализаторах не только вся идеология коммунизма, но и все элементы коммунистической практики». По поводу одного из своих тезисов автор замечает: «Эффект одного *произнесения* этой... истины оказывается всегда безмерно более сильным, чем все восстания против метафизики, которые знала история мысли». По поводу другого тезиса он вещает: «Автор приступает к осуществлению безмерно, безгранично более

грандиозного замысла» и т. д. Для автора «близкими» являются слова легендарного несвоевременного революционера: «Огонь пришел я низвесть на землю, и как желал бы я, чтобы он скорее возгорелся... и как томлюсь я, пока это совершится...» (Еванг. от Луки — XII, 49—50), и автор теории новой биологии признается организму, как хорошо он понимает, что «теперь, в дни пролетарской революции, накануне, в начале *второй* эпохи пролетарской революции, недолго уже осталось томиться и ждать...». Мы очень благодарны за признание. Тем более, что, как оказывается, эта хилиастическая ерунда — добывание для Э. Енчмена председательского трона в божественном Ревнаучсовете — должна реализоваться «всеми революционными средствами».

Конечно, при таком дерзновении все «мыслители» — просто дураки в сравнении с Енчменом. Исключение он делает (как потом мы увидим, из лицемерия и хитрости) для одного Маркса, которого поощрительно похлопывает по плечу.

Кругом — талантливые трусы
Иль обнаглевшая бездарь,
И только ты, Валерий Брюсов,
Как некий равный государь.

Даже Энгельс простой переложитель эксплуататорского вранья. Все написанное «разными Дебориными» будет встречаться «гомерическим хохотом», хотя пока что Э. Е. чрезвычайно протестует против «наглого осмеяния» (не «гомерического») *своей* «теории».

Можно было бы без конца цитировать подобные самовосхваления, ибо из них-то и состоит бóльшая половина строк в писаниях Енчмена. Такими приемами американского проповедника и пророка Э. Е. думает оказать воздействие на экзальтированных девиц и дам обоего пола: им всегда нужен «томящийся» и «ждущий» пророк, кокетничающий на площади своими «томлениями».

Кстати, о приемах. Внимательное чтение последней брошюры Енчмена (которую он называет «первым томом») убеждает, что он не доказывает, а гипнотизирует бесконечным повторением одного и того же и обещаниями «разъяснить впоследствии» (в следующих «томах»). Кроме того, он прибегает к такому литературному приему: он вводит в действие воображаемого читателя, пишет его с большой буквы в знак любезности и заставляет его на каждом шагу утверждать, что он, этот читатель, крайне «взволнован» истинами Э. Е., «потрясен», «убежден», «благодарен», «признателен» и т. д. В общем, как видите, у Енчмена очень *услужливый* «читатель». Еще бы! Разве можно не услужить человеку, то бишь бого-человеку, который держит «скрижали грядущего», упраздняет все науки, глотает шпаги (pardon, «вводит в организмы» разные анализаторы), перерождает полтора миллиарда людей, пережил в себе преображение господне и сейчас страшно томится по Ревнаучсовету и «физиологическим паспортам»?.. Тем более, что история (в том числе и история рабочего движения), действительно, еще не знала *такого* «мыслителя»!

Но шутки в сторону. Спросим себя серьезно: может быть такой индивидуалистический хвастунишка идеологом пролетариата? Ясно, *что* нужно ответить на это. «Героическая», театральная поза есть остатки (и развитие в то же время) *эсэровского* прошлого тов. Енчмена, той мещанской требухи, которая была известна под именем «философского обоснования народничества». Что это так, нам расскажет сейчас сам Э. Енчмен, которого нужно же когда-нибудь вывести на свежую воду.

1. ЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ «ТЕОРИИ» Э. ЕНЧМЕНА.

Последнее по счету произведение Э. Енчмена, это — «Теория новой биологии и марксизма». В этой брошюре сказано не без гордости, что «теория новой биологии — *это прямое и неизбежное развитие подлинного, ортодоксального (!!) марксизма*».

Всем известно, что после Февральской революции даже околоточные вставляли себе в петличку красный бантик. Точно так же известно, что теперь идет генеральная перекраска очень и очень многих «под марксизм». Не так давно проф. Челпанов жаловался на «идеологическую диктатуру» марксизма и, будучи опытным стратегом, учитывающим реальности, предлагал «приспособляться». Если взять это «приспособление» как факт идеологического *перерождения,* хотя бы и под давлением вышеупомянутой диктатуры, то тут нет ничего плохого. Но совсем другое дело, когда под словесным флагом и при поднятии перстов с марксистскими клятвами сознательно проводится идеология, явно *враждебная* марксизму. А именно с таким случаем мы и имеем здесь дело, что весьма нетрудно демонстрировать.

Э. Енчмен не станет отрицать, что вопрос о *генезисе,* о происхождении данной теории (или «теории») имеет весьма существенное значение. «Физиологические доказательства» самого Енчмена были бы совершенно немыслимы без такой предпосылки.

Ну, а теперь мы заставим говорить самого Э. Енчмена, вспомнив предварительно о том, как рассердились его почитатели на тов. Коппа, указавшего на духовное родство Э. Е. с идеалистическим проф. Введенским.

Вот что сообщает нам на сей предмет автор теории новой биологии:

Теоретическая формулировка основных руководящих научно-критических принципов, составляющая главное содержание настоящей статьи (речь идет о напечатанной статье Э. Е. «Психология перед судом возрождающегося позитивизма».— *Н. Б.*), а также весьма категорическая формулировка связанных с этими принципами главных методологических выводов: о приближении момента полной научной ликвидации психологии в связи с начинающимся возрождением критического позитивизма (sic!), о грядущем торжестве *естественнонаучного* (курсив автора.— *Н. Б.*) изучения социальных явлений, в противоположность традиционно-психологическому, а также о возникновении подлежащей детальной формулировке в следующих статьях проблемы *полного научного обобщения биологических явлений с явлениями социальными* (наш курсив.— *Н. Б.*) в новой эволюционной теории «исторической физиологии»,— формулировка всех этих принципов и выводов находится (Слушайте! Слушайте! — *Н. Б.*) **в непосредственной зависимости** (наш

курсив.— *Н. Б.*) от двух интеллектуально-животворящих источников: от трудов чисто методологического характера *(Мах, Р. Авенариус, П. Пирсон, Л. Петражицкий,* **А. И. Введенский,** *Д. С. Миль, Ст. Джевонс, Г. Риккерт и др.)* и от научного творчества *русской физиологической школы.*

Итак, *непосредственными источниками* «бесконечно гениальных» откровений блаженного Эммануила являются писания эмпириокритиков, позитивистов и неокантианцев, т. е. на 90% чистых *идеалистов,* буржуазных до мозга костей. Правда, другим «источником» теории» Енчмена являются работы «русской физиологической школы» (Сеченов, Павлов, Бехтерев). Но ученый, оказавший наибольшее влияние на Э. Е., проф. И. Павлов вовсе и не ставит *тех* вопросов, которые составляют *«суть»* теории Э. Енчмена. Он сознательно ограничивается точкой зрения «натуралиста» в отличие от «философа». Он вовсе не думает отрицать психических явлений, как таковых, как *инобытия физиологических процессов.* В предисловии к сборнику своих работ он, например, пишет: «Этот (т. е. собранный учеными-физиологами) опытный и наблюдательный материал, собираемый на животных, иногда уже становится таким, что может быть серьезно использован для понимания в нас происходящих и еще для нас пока темных явлений *нашего внутреннего мира».* Сфера работ проф. Павлова — физиология. Совсем не то имеем мы у Э. Енчмена. Он ставит вопросы, которые мы до сих пор привыкли называть философскими. И вот **здесь-то, в этой** *области, источником енчменовской премудрости являются г. и. Введенские и* K^0, т. е. ярко выраженные *буржуазные идеалисты.* Тов. Копп был совершенно прав, когда обвинял Э. Енчмена в плагиате, в том, что автор теории новой биологии, разрушитель тысячелетнего обмана, своевременно пришедший томящийся Мессия и прочая и прочая, прилежно списывал откровения своих «скрижалей грядущего» у пошловатых идеалистических профессоров и *обманывал* «просто грамотных рабочих» насчет источников своих «священных текстов».

Правда, Э. Е. в послесловии к цитируемой статье пишет, что ссылки на авторитеты были сделаны «не без лукавства» (слова *автора!*), что это было «временное соглашательство». Но на этот раз мы не поверим почтенному автору, у которого нет и следа теоретической «честности с собой». Ибо если это было соглашательство, то мы спросим: соглашательство *чего с чем?* Павлова с Введенским? Но ведь Павлов, как доказано выше, *не ставит* вопросов, основных с точки зрения Енчмена. В этой же последней области среди источников творений Э. Енчмена нет *ни одного,* если можно так выразиться, философски добропорядочного. Эмпириокритики и эпигоны кантианства — вот камень, на котором Э. Енчмен строит здание своей новой церкви.

Когда Э. Енчмен писал статью «Психология перед судом возрождающегося позитивизма», он *прямо назвал* своих учителей, ибо тогда он еще не «дозрел» до нового Мессии. *Тогда* он не лукавил. Наоборот, он «лукавит» именно теперь, когда клевещет на свое прошлое, обвиняя себя в лукавстве. И он трижды совсем уж

непристойно лукавит, когда считает, что вульгаризировать Введенского, Риккерта и K^0 — это значит продолжать традиции «ортодоксального марксизма».

За кого вы принимаете «просто грамотных рабочих», тов. Енчмен?

2. АНТИМАТЕРИАЛИЗМ В «ТЕОРИИ» Э. ЕНЧМЕНА

Неотъемлемой частью ортодоксального марксизма является его *материалистическая основа*. Если выбросить из теоретического здания марксизма его материалистический фундамент, тогда с грохотом рушится вся постройка. Вот почему все, в том числе и очень «лукавые», «критики Маркса» направляли острие своей мысли именно сюда. Они вели подкоп *под фундамент*, что было вполне логично с точки зрения стратегии классовой борьбы. Этот подкоп велся в философской полемике двумя разными способами: или нападение шло по линии *откровенного* антиматериализма, с защитой основных идеалистических твердынь (в первую очередь кантианства), или по линии антиматериализма *под маской*. Последнее чаще всего было тогда, когда «критики» были близки к пролетарской среде и когда неудобно было теоретически распоясываться. Этот второй вид антиматериализма обычно преподносился в форме *«преодоления»* самой постановки вопроса о материализме и идеализме; для таких теоретиков и идеализм, и материализм были в *равной* степени «метафизическими» конструкциями. На самом деле эти «критики» стояли по ту сторону баррикады, т. е. находились в идеалистическом лагере. Но они все время прикрывались плащом нейтралитета. Такова, между прочим, была объективная роль эмпириокритицизма, в особенности в его махистской формулировке.

Само собою ясно, что раз Эммануил Енчмен прикрывается марксистским флагом, то ему нужно какое-нибудь прикрытие и здесь. Отсюда — та безвкуснейшая трескотня на тему о тысячелетних обманах, о «вони нечистых вздохов» буржуазных и социалистических ученых, ниспровержение всех и вся, словесное отрицание начисто всего «духовного» и постоянная божба пролетарским характером нового учения. Но чем больше «разоряется» тов. Енчмен, тем меньше ему веришь. Ибо все яснее и яснее становится, что теория Енчмена — это, мягко выражаясь, сплошное «лукавство».

Ниже мы разберем основную «мысль» теории Э. Е. Теперь констатируем лишь тот *факт*, что тов. Енчмен ведет борьбу с *материализмом*. Несмотря на все свое «лукавство», автор теории новой биологии должен выбалтывать тайны своей черной магии. Поэтому мы и на этот раз заставим говорить его самого. Автор теории новой биологии «недоволен» идеалистами. Но,— говорит он,— *«по тем же причинам* **лишены всякого теоретического значения и так называемые материалистические теории,** т. е. метафизические (лишен-

ные критической дифференциации понятия зависимости) теории, рассматривающие психику как причинный продукт физических, материальных явлений (например, рассматривающие представления как выделения мозга чувства, как причинные продукты органических процессов и пр.)». *По существу,* возражения Енчмена совершенно пустяковые и основаны на полнейшем непонимании материалистической теории. Тов. Енчмен полагает, что материализм «удвояет» мир. Он воображает, что, с точки зрения материализма, существуют, с одной стороны, физиологические процессы, а с другой — их психические «выделения», данные *сверх* этих процессов. На самом же деле материализм Маркса (да и ряда его предшественников, а равно и учеников) под психическими явлениями подразумевает не какую-то *сверхданность,* а **другую сторону** физиологических процессов с особой качественной характеристикой. Именно поэтому Г. В. Плеханов заявлял, что «Marxismus ist eine Art des Spinozismus» («марксизм есть некоторый вид спинозизма»). После плехановского заявления поднялся ужасный шум, потому что г. «критики», изучавшие материализм по идеалистическим историко-философским учебникам, и подумать не могли о возможности назвать Спинозу материалистом. Тов. Енчмен, воспитывавшийся на эс-эровских теориях, конечно, повторяет все пошлости идеалистов и позитивистов. Что же тут поделаешь? В этом, быть может, не вина его, а беда.

Но все же читатель вправе требовать одного: он вправе требовать, чтобы новый пророк, говоря его собственными словами, не подавал негодной «эмульсионной» похлебки из Введенского, Риккерта и Маркса, а честно говорил, что он антиматериалист, *а потому и антимарксист.*

Ибо напрасно автор думает, что его «лукавство» в обращении с Марксом и его «временное соглашательство» с марксизмом не будет вскрыто. Оно будет ясно для всех, даже для «просто грамотных рабочих». Вульгаризатор Введенского, человек, ведущий подкоп под материализм и даже не знающий этого материализма, не может состоять в родственных отношениях с *марксизмом.* Эта святая истина не нуждается, на наш взгляд, ни в каких дальнейших комментариях...

Элементарная *безграмотность* с точки зрения марксизма и крайняя пошлость енчменовских «упражнений» проскальзывает у него повсеместно. Просто удивляешься, как он рискует выступать перед рабочими, еще не расставшимися, вопреки Енчмену, «с цепями разума» и не заменившими эти цепи «совершенно небывалым ясновидением»...

Характернейшей чертой енчменовских «теорий» является их **глубочайший индивидуализм.**

Этот индивидуализм мы обнаруживаем у Енчмена буквально на каждом шагу: и когда речь идет об основных его философских посылках; и когда он ставит вопрос об исходном пункте социологического (биологического) анализа; и когда он разбирает конкретные вопросы истории; и когда ставится проблема вождей и

массы; и тогда, когда нужно определить тактическую линию. Даже *форма* его произведений, стиль языка, обороты речи — все так и пышет прямо нестерпимым индивидуализмом.

В самом деле. *Философски* — перед нами *стыдливый солипсист.* Исходный пункт философского анализа у Енчмена — это его, Енчмена, «я», совершенно особое, исключительное, божественное; «я», так сказать, первого сорта. С точки зрения этого замечательного «я», другие «я» устроены по-другому; они стоят по отношению к этому «пупу земли» на такой же доске, как бревно, телеграфный столб, блохи или минералы; они — материал для творческих упражнений «Единственного».

Эта черта енчменовской теории, представляющая перепевы старых-престарых мотивов буржуазной идеалистической философии, есть *выражение психологии глубокого индивидуализма.*

Та же психология выражается и в совершенно эс-эровской трактовке вопроса об исходном пункте анализа в общественных науках. И здесь перед нами фигурирует не *общество,* а «индивидуум», «организм», другими словами, тот самый Робинзон, который был в свое время насмерть поражен стрелами ядовитой марксистской критики. Так же индивидуалистически трактуется вопрос о «вождях» и «массе» — совершенно в духе «героев и толпы» блаженной памяти Н. К. Михайловского.

Если мы присоединим сюда ярко выраженный мессианизм, игру в Христа и мадонн и проч., претензию на единоличное руководство всем миром через «Ревнаучсовет Мировой Коммуны», теорию постоянных «прорывов» и озарений вместо коллективного опыта — мы получим совершенно ясную картину *рецидива мещанского индивидуализма.*

Теория Енчмена уже по одному тому не может быть пролетарской или даже близкой пролетариату, что она *индивидуалистична.* Это свойство органически противоречит пролетарской психологии и идеологии. Индивидуализм есть вернейший признак *антипролетарского* характера разбираемого «учения». Базарная самореклама и поистине распутинский язык, которым уснащены «труды» нашего совершенно исключительного хвастуна, целиком идут по той же самой линии *торгашеского индивидуализма.*

Смесь вульгарного «материализма» с идеалистической сущностью является второй коренной чертой енчменовского учения. Ядро его — насквозь идеалистично. Он даже кокетничает с религией, и притом с религией, господствующей в «великих державах». Но в то же время, как мы определили выше, «материалистически озорничает». По существу, его «философия» идеалистична, поскольку она исходит из единственной психической монады, самого Енчмена; с этим психологически и логически связан и метод «прорывов», т. е., по сути дела, интуитивных мистических озарений и мессиански-хилиастический бред, т. е. попытка перевести научный коммунизм в лучшем случае на язык братьев Маккавеев, масонских лож или российских хлыстов.

Наконец, третьей чертой учения Енчмена является **упростительский практицизм.** Вся теория сводится к 15-и анализаторам, упраздняющим все специальные науки и решающим все проблемы объединенной теории и практики. Упростительство, якобы практичное, на самом деле ведет к «болтологическому» характеру всего построения, к талмудической схоластике, не имеющей никакой практической ценности. Простота здесь поистине «хуже воровства». «Практицизм» теории Енчмена именно в силу своего упростительского характера перестает быть практичным, т. е. превращается в свою собственную противоположность. Недооценка культуры, науки, соответствующе квалифицированных людских кадров, объявление всего культурного наследства простым вздором, «смелость» и «дерзновение», сильно напоминающее озорство взбесившегося мещанина, идут по этой же линии.

Каким же социально-классовым элементам соответствуют эти социально-психологические особенности, застывшие в соответствующих логических «линиях» енчменовского построения?

Прежде всего здесь налицо элементы *нового торгаша.* Он, этот торгаш, индивидуалист до мозга костей. Он прошел огонь, воду и медные трубы. Он был бит бичами и скорпионами Чека, надевал иногда красную мантию, становился и на «советскую площадку», получал рекомендации, сидел во узилище, теперь всплыл на снежную вершину своей лавки. Собственными локтями протолкался он и вышел в «люди». Своим умом, энергией, пронырливостью, ловкостью, меняя костюмы, приспособляясь к обстоятельствам, энергично шел по своему пути он, Единственный, «homo novus». Не на гербах предков, не на наследствах, не на старых традициях рос он: он всходил, как на дрожжах, на революционной пене, и не раз его поднимала кверху сама революционная волна. Конечно, он «приемлет революцию». Ведь он в некотором роде — ее сын, хотя и побочный. Но от этого у него нисколько не меньше самоуверенности, нахальства, саморекламы. Он, Единственный, питает даже надежду оттереть законных детей от революционного наследства и, пролезая через щель советского купца, думает еще раз переодеться, прочно осев в качестве самого настоящего, самого обыкновенного, уже обросшего жирком представителя торгового капитала. Эти надежды окрыляют его. Пройдя все испытания, он мало похож на рассудительные типы Замоскворечья: он шумит, он хвастается, он форсит, он пророчествует о самом себе: «Да приидет царствие Мое». Этого царствия ждет сейчас наш *крайний индивидуалист,* побочный сын революции, *новый торгаш.*

Этот новый торгаш, с одной стороны, вульгарный материалист; в обычных житейских делишках для него нет ничего «святого» и «возвышенного»: он привык смотреть на вещи «трезво»; он не связан никакими традициями в прошлом, не отягощен фолиантами премудрости и грудами старых реликвий — их выбросила за борт революция. Сам он вышел не из «духовной аристократии», нет, он пришел сам из низов; он — чумазый, быстро пролезший наверх, он — российско-американский новый буржуй, без интеллигент-

ских предрассудков. Он все хочет понюхать, пощупать, лизнуть. Он доверяет только своим собственным глазам; он, в известном смысле, весьма «физичен». Отсюда его *вульгарно-материалистическая поверхность.* Но в то же время он, как всякий буржуа, ходит по *рыночной* «тропинке бедствий»: спекулирует ли он мылом или валютой — неумолимые законы рынка часто хватают его за шиворот и заставляют вспоминать о боге и сатане. Бог ему нужен хороший и такой же хороший, как оптимум рыночных цен, бог прочный, западноевропейский, но не расслабленный бог времен упадка, а именно «оптимальный» бог, у которого еще жизнь не выщипала всех перьев. Этот бог должен выражать «радостность» его, Единственного, на котором почиет Дух святый. Такой оптимальный, цивилизованный бог — не какой-нибудь дикарский — весьма по вкусу *нашему торгашу.* Его рыночное нутро — идеалистично и божественно.

Наконец, новый торгаш *грубо «практичен» и вульгарен,* он — великий упроститель. Он ведь еще не находится в такой стадии своего собственного общественного линяния, когда ему нужны «всякие науки». Его задачи более элементарны. Ему нужны сейчас весьма простые «правила поведения»; он на практике своей должен быть грубым эмпириком. «Широкие задачи» (весьма непрактичные) имеют для него стратегическое значение: подорвать марксизм, помешать образованию действительно знающих и умеющих дело делать кадров из рабочих и крестьян. *Отсюда* его борьба с марксизмом под прикрытием этого последнего.

Во избежание всяких недоразумений мы заявляем здесь, что отнюдь не подозреваем ни самого тов. Енчмена, ни его сторонников в сознательном и корыстном характере их «мероприятий», «словесных реакций», всего, как выражаются американские социологи физиологической марки (кстати сказать, зело упредившие тов. Енчмена), их «внешнего поведения». Дело идет об *объективной роли* «нового» учения, каковая роль отнюдь не всегда ясна самим носителям слепых общественных тенденций.

Каким же образом, если правильна эта характеристика, енчмениада втягивает в свою орбиту часть нашей учащейся молодежи, и даже молодежи из рабочих (есть и такие товарищи)?

Это есть *основной* вопрос, освещение которого поможет уяснить все.

Наша молодежь, из которой выйдут кадры новых, красных спецов, т. е. квалифицированных работников во всех областях теории практики, эта молодежь стоит на перевале, на *рубеже.*

Она — новые люди, с новыми психологическими и физиологическими чертами, *нужными для эпохи.* Но функциональная роль этой молодежи или, вернее, ее известной части будет зависеть от *всей судьбы нашей революции.*

Из нее могут выйти *американско-капиталистические дельцы,* полководцы, предприниматели, деляги буржуазной интеллигенции, если *наше развитие пойдет по линии нашего вырождения и нашего превращения в буржуазно-капиталистическую страну.*

Из нее могут выйти (и, надеемся, так именно и будет) крепко сколоченные, смелые, знающие, преданные рабочему классу *строители нового общества,* **если** *мы будем развиваться на все более и более социалистических рельсах.*

Как может переходить одна перспектива в другую, если рассматривать этот процесс с точки зрения общественно-психологической?

Очень просто. Жажда *творческой самодеятельности* может превратиться в *индивидуализм.*

Желание *развивать дальше* (вполне законное) марксистскую теорию — в *отказ* от марксизма.

Жажда нового, *энтузиазм,* может надеть на себя *религиозную* оболочку (здесь есть *тысячи* ступенек).

Желание *«все понять и все постигнуть»* — в вульгарное упростительство и т. д. и т. д.

В механике идеологической борьбы на самых высших этажах надстроек есть много общего с тем, что имеется и в области политической борьбы. Более того, одно обычно является специфическим выражением другого.

Разве не используется законное желание со стороны рабочих (заместить ненадежную интеллигенцию) врагами Советской власти, «углубляющими» вопрос и травящими всякого красного директора, всякого интеллигента, всякого руководителя партийной организации? При этом происходит «смычка» между «уклонистами влево» и самыми доподлинными противниками рабочей диктатуры.

«Истина конкретна». Стоит только перейти — иногда очень небольшую — грань, и эффект будет совершенно другой.

Так же точно и в идеологической борьбе, в исканиях, в мучительных поисках ответов на наболевшие «проклятые вопросы».

Безусловная *правда,* что мы обязательно должны в партии «двигать вперед новых людей». Но эта правда грозит перейти в *неправду,* когда она (как в одном енчменистском *политическом* произведении: «Так ли мы поняли?») преподносится в форме борьбы против «старой партийной гвардии».

Безусловная *правда,* что мы должны развивать марксизм, т. е. вносить *новое* в наше учение.

Но эта правда превращается в свою собственную *противоположность,* когда новые (по отношению к марксизму) элементы изменяют самый *метод* нашего учения.

Безусловная *правда,* что мы должны идти ко все возрастающему объединению различных специальных дисциплин.

Но эта правда превращается в *неправду,* если из нее делается вывод об уничтожении всех этих частных дисциплин и о замене их парой тощих общих положений.

И так далее. И так далее.

Другими словами: как в области идеологической вообще, так и в области политической борьбы в частности *враги* марксизма имеют *зацепки* у его друзей, вытягивая их за их часто небольшие уклончики. Вся енчмениада, рассматриваемая с этой стороны,

есть не что иное, *как попытка со стороны идеологов полународнического типа использовать уклоны в сторону махаевщины, «рабочей оппозиции» и пр. и пр.* Таких попыток будет еще много. *Их нужно стараться изжить в процессе товарищеского обсуждения.*

P. S. Тов. Енчмен очень сердился в своей «Теории новой биологии» на меня за то, что я с ним «не посоветовался» по поводу каких-то вопросов. Читатель, надеюсь, догадался, *почему* я с ним не советовался.

Енчмениада/Атака. М., 1924. С. 128—137, 163, 165—170

В. Н. Ивановский

ПОНЯТИЕ ФИЛОСОФИИ. СТРУКТУРА ФИЛОСОФИИ

(из книги «Методологическое введение в науку и философию»)[21]

Та философия, которая лежит в основе излагаемых мною взглядов, есть *философия научная.*

Термин «научная философия» может употребляться в нескольких смыслах. Некоторые мыслители (в частности основатель позитивизма О. Конт) полагали, что вся философия должна *освободиться* на систематизацию данных и выводов отдельных, специальных наук, каковы математика, астрономия, физика, химия и т. д. Мнение это неосновательно, потому что, как вы увидите, философия не исчерпывается такой систематизацией научного знания,— она имеет свои особые задачи и предметы изучения.

Для других «научной» философией будет та, которая *опирается* на положения тех или иных частных наук. Некоторые полагают, что философия должна ориентироваться на механике и физике, как науках об основных формах бытия. Или же рассуждают приблизительно так: истинная философия может возникнуть лишь на почве трудовой идеологии; трудовая идеология развивается в связи с индустрией и высокой техникой труда; техника опирается на естественные науки; следовательно, истинная философия должна опираться на естественные науки. Это рассуждение также ставит вопрос в неправильную перспективу. В философию, как вы увидите, входит в самой широкой мере *методология,* в том числе и теория методов самих естественных наук. А раз это так, то не философия должна опираться на положения естественных наук, а наоборот — естественные науки должны (с *методологической* стороны) опираться на положения логики и теории научного знания.

Итак, ни сведение философии на простую сумму положений и законов отдельных наук, ни обоснование философии на какой-либо одной частной науке (или группе наук) не соответствуют надлежащему, правильному соотношению между отдельными науками, с одной стороны, и философией, с другой.

«Научною» будет та философия, которая, *во-первых,* будет такой же теоретической дисциплиной, как «науки» (в их основном — теоретическом типе); которая, *во-вторых,* строится теми же (в основном) методами, что и «науки»; которая, *в-третьих,* считается с положениями и выводами наук и не только не пытается противоречить им или создавать для тех или иных областей действительности особые реальные объяснения, но берет эти научные положения за исходный пункт и объект своих анализов; которая, наконец, *в-четвертых,* использует историю науки и философии как материал для общей теории научно-философского мышления.

Сущность, основное ядро науки и философии составляет *метод,* и *второю* основной мыслью настоящей работы будет *методологический подход* ко всем вопросам; все они будут ставиться и освещаться в духе *критическом* (в широком смысле этого понятия).

Наконец, большое значение будет мною придаваться вообще *историко-эволюционному* моменту, в силу которого все как излагаемые, так и защищаемые воззрения будут по возможности представляться в их динамике, в процессах их творческого создания под влиянием разнообразных жизненных условий и потребностей...

Термин «философия», в его обычном употреблении, покрывает собою, в сущности, целый ряд не совпадающих одно с другим понятий.

Во-первых, под этим термином разумеют совокупность чисто практических, жизненных *настроений* и бессознательно складывающихся привычек поведения. Так, говорят о «философском спокойствии», с каким кто-либо перенес тяжелую утрату, о «философском отношении к лишениям и тягостям жизни», о «философском взгляде на мир и на жизнь» и т. д.

Во-вторых, «философией» называют системы личных, субъективных *воззрений* и *убеждений,* слагающихся под самыми разнообразными случайными влияниями: наследственной традиции и профессии, обыденного жизненного опыта и окружающей среды и обстановки, занимаемого человеком общественного положения, характера полученного образования и т. д. Во всех этих личных философиях имеются частичные истины, но всем им присущи и большие недостатки. Они часто бывают узки и односторонни: истины бывают в них смешаны с необоснованными предположениями, ошибками; в них нередко встречаются уже покинутые наукою точки зрения; часто они бывают наивны,— в них многое представляется самоочевидным: не видят проблем, лежащих внутри и в основе этого якобы самоочевидного и т. д. Этого типа философии могут принимать и групповой, коллективный характер, сохраняя свои отличительные черты: связь с личными моментами, недостаточную критичность и недостаточный учет культурной и научно-философской традиции, завещанной прежними эпохами...

В *историческом* процессе развития человеческой мысли мы встречаемся уже с иного рода «философиями», являющимися сознательными продуктами работы людей, посвятивших себя этому делу. Это уже не случайные домыслы, самопроизвольно отлагающиеся результаты жизненных столкновений, а планомерно выработанные и развитые системы воззрений специалистов науки и философии.

Эти завещанные историей «философии» далеко не во всем удовлетворяют нашим теперешним теоретическим требованиям. Каждая из исторически сложившихся философий стоит под влиянием весьма разнообразных элементов и сторон жизни своей эпохи; каждая отражает в своих высших достижениях лучшие стороны гения своего автора, но не охватывает «истины» и «действительности» с той полнотой, с какою мы, по нашему мнению, можем сделать это сейчас на основании имеющихся у нас данных: каждая носит на себе печать современного ей состояния научного знания, теперь уже превзойденного и покинутого, и т. д. Поэтому хотя каждая лучшими своими мыслями может выяснять нам какую-либо частичную сторону мира истин, тем не менее ни одна не может удовлетворить всем запросам нашего ума.

Эти сложившиеся в истории «философские системы» группируются в *школы,* или направления. Через всю историю человеческой мысли проходит ряд основных противоположностей в точках зрения, в методах и приемах анализа и в содержании теорий. Часто оказывается, что эти сталкивающиеся одно с другим направления представляют собою односторонне разработанные, частичные точки зрения, сами по себе отнюдь не ложные, но имеющие в составе целого лишь подчиненное и ограниченное значение. Будучи основательными в своей узкой сфере, они оказываются ошибочными, как только возводятся в общие, всеобъемлющие принципы.

Изучая, критикуя, частию отвергая, частию исправляя и расширяя эти традиционные философии и, с другой стороны, внося новые, вырастающие из жизни запросы, точки зрения и новый материал, всякий самостоятельный мыслитель постепенно создает из всего этого новые воззрения и учения. Прежде всего, он

вырабатывает удовлетворяющий его *канон* научно-философской *доказательности* и остальные моменты методологической стороны дела. С другой стороны, у него создается *общее* научное *учение о философии* и о всех отдельных «философиях», об их генезисе, психологических корнях и логических предпосылках, об их основных типах и значении каждого типа в различных отношениях и т. д. Такое научное представление о философии и философиях можно назвать *психологией и философией философии*. Наконец, мыслитель вырабатывает и свою *систему воззрений* — такую, которая кажется ему наиболее обоснованной, верной, истинной.

При таком обосновании своей «философии» на логической и философской методологии, на культурно-исторической психологии и истории науки и философии будет всего более шансов на то, что эта философия окажется сравнительно обоснованной и состоятельной (конечно, при наличности подлинной способности к творчеству, к самостоятельному вниканию в проблемы).

Каждый мыслитель несет ответственность только за *свои* воззрения; он не может отвечать за всю вообще и всякую философию уже просто потому, что такой «философии», как единой системы воззрений, просто-напросто не существует. Это особенно важно понять и постоянно иметь в виду новичку в философии, естественно склонному поддаваться власти слов и полагать, будто все, что называется одним и тем же термином, имеет и один смысл. Надо всегда помнить, что одним и тем же общим термином обозначаются весьма различные системы воззрений. «Наука» и «философия» *не существуют реально* ни в виде какой-либо одной или нескольких готовых, отпечатанных *книг,* ни в виде системы мнений какого-либо конкретного *лица*. Это живые целые — некоторые стихии мысли, никогда не бывающие законченными, всегда движущиеся, идущие вперед к идеалу полного знания (и никогда, конечно, вполне этого идеала не достигающие). Они лишь *идеально* представляются нам окончательно сформированными и неподвижными. Правда, в них есть более или менее несомненные элементы; но эти центральные элементы окружены рядом слоев менее твердо и менее всеобще установленных положений, а затем широкой областью гипотетического, допускающего различные истолкования мало или почти вовсе не исследованного, и т. д.

Поэтому-то так сложно и так трудно настоящее научное образование. Оно не сводится только к простому усвоению хотя бы и сложной, но готовой системы положений; оно в гораздо большей степени состоит в овладении *способностью* исследовать, самостоятельно рассуждать, *мыслить,* освещать проблемы с *своей* точки зрения. Для этого требуются некоторые принципиальные исходные пункты, определенные методологические приемы, критерии истинности и доказательности, известные ориентировочные и систематизирующие схемы и т. д. И работа каждого прошедшего научную школу (все равно, в какой науке: в математике или физике, ботанике или философии) сводится к оценке, с этих принципиальных точек зрения всякого создаваемого им ли самим или высказываемого кем-либо другим утверждения, в признании его либо истинным, либо ложным, либо вероятным, возможным и т. д. и во включении его в систему своих знаний либо исключении из таковой.

Эту особенность научного и философского образования хорошо отметил Кант, говоривший в своих лекциях, что он учит не той или другой «философии», а учит *философствовать,* т. е. самостоятельно применять к предмету свои духовные силы, вырабатывать свое собственное понимание, а не пассивно усваивать что бы то ни было с голоса авторитета.

Соответственно этому и моя задача — «учить вас философии не в смысле уговаривания, убеждения вас в истинности той или другой догмы, ни — тем менее — навязывания вам таковой, а в смысле содействия воспитанию вашего «суждения» в области философских и научно-методологических проблем. Я обращаюсь к вашей самодеятельной, независимой мысли, призываю вас самостоятельно относиться к каждому вопросу... Не верьте мне — верьте своему собственному приговору,— конечно, не тому, какой может у вас возникнуть из первого, безотчетного впечатления, при малом знании вопроса, а тому, который составится в результате вашего максимального внимания к каждой проблеме, изучения ее, вдумывания в нее. Научное образование, составляющее нашу цель, обладает счастливой судьбой: оно *свободно,* но не в смысле субъективного произвола, а в высшем смысле *свободы в пределах истины как идеала*. Полная система истин нам не дана: она лишь «задана», составляет бесконечно далекую цель наших стремлений... Для научного мышления характерна комбинация индивидуальной свободы искания истины с регулирующим

это искание объективным, сверхличным идеалом, которому это искание подчиняется. Это постоянное присутствие в научной работе — явное или подразумеваемое — свободно нами избираемого и в то же время общеобязательного идеала истины, это непрерывное духовное прикосновение к (своему собственному) идеалу, проникновение им и составляет основу того великого и благотворного влияния, какое оказывают на характер человека его научные занятия.

Наука имеет и свои внешние, прикладные объективные результаты: она могущественно влияет своими изобретениями на весь уклад жизни... Но у нее есть и своя внутренняя, психологическая сторона, свое специфическое влияние на мысль и характер человека. Чтобы «усвоить» науку, надо не ее поглотить в готовом виде, а самому быть поглощенным ею, как стихией, в нее надо войти, усвоить ее до известной степени всем своим существом, ей надо подчинить всю свою жизнь. Надо привыкнуть ко всему относиться *научно,* т. е. критически, аналитически, систематически, исторически и т. д.; надо ввести привычку к научному размышлению в обиход ежедневной жизни. Книга и научное размышление должны стать естественным продолжением повседневной жизни. Научное мышление должно тесно слиться с практической работой, сделаться одним из ее существенных, неотъемлемых элементов; оно должно осветить и осветлить и внутренне преобразовать человека.

В применении к философии это — дело еще более трудное, чем в отношении других наук. При ознакомлении с философией приходится преодолевать сложность терминологии, отвлеченность и тонкость многих проблем, множество ходячих недоразумений и неправильных воззрений и т. д. Моя задача — помочь вам пройти через эти трудности, подвести вас к вопросам вплотную, разложить «трудное» (которое по большей части является просто *очень сложным*) на его гораздо более легко усваиваемые элементы, кое-что вначале упростить, не вульгаризируя, сохраняя научную значительность проблем. Я должен заставить вас почувствовать, что известными вопросами вы действительно владели, известные трудности победили. Я должен приучить вас сознательно относиться к терминам и понятиям, искать всегда их основной, первоначальный смысл, выясняющий и все производные их значения (что, кстати сказать, теперь так трудно — почти невозможно — из-за незнания большинством тех языков, из которых взята научная и философская терминология: латинского и греческого). Неясное понимание значений терминов является одной из главных причин спутанности обыденного мышления, бесплодности многих споров и рассуждений. И одним из первых признаков человека, прошедшего настоящую научную школу, служит сознательное отношение к тем понятиям, которыми он оперирует.

Каждое новое поколение людей приносит с собой и в себе новый запас сил, новый подъем энергии и одушевления, новый порыв энтузиазма к труду. И наша с вами общая задача — направить эти силы и этот духовный порыв на искание научной и философской истины.

Слово *философия* (по-гречески корень «фил» — «люб»; корень «соф» — «мудр»; философия — любовь к мудрости, философ — друг мудрости,— тот, кто любит мудрость) образовано по менее обычному для сложных слов типу. Более обычный тип тот, где корень, обозначающий действие, стоит вторым, первый же обозначает прямое дополнение; так, «психология» — наука о душе, «славянофил» — друг славян и т. д. Напротив, в других, менее многочисленных сложных словах корень, обозначающий действие, стоит на первом месте, а корень прямого дополнения — на втором; таковы: философия, филология («любовь к слову»), филеллин («друг эллинов»; так назывались в 20-х годах XIX в. те, кто сочувствовал грекам, восставшим против турецкого владычества) и т. п. Если бы наш термин был образован по более обычному типу, он принял бы форму, скорее всего, «софифилия» («софофилия» означала бы не «любовь к мудрости», а «любовь к мудрецам»). По-русски есть точные переводы обеих форм: и действительно сущест-

вующей, и только что указанной возможной, а именно «любомудрие» и «мудролюбие».

До Сократа термин «философия» в Греции не был в общем употреблении: употреблялся лишь глагол philosophein в значении «интересоваться мудростью». Умные, ученые и «образованные» люди, мыслители назывались первоначально «мудрыми» (sophoi); позже, в V в. до Р. Х. появился термин *софист* * («мудрец») —так называли себя платные учителя красноречия, наук и философии. Сократ, учивший бесплатно, по свободной внутренней потребности в уяснении истины самому себе и передаче ее другим, по вдохновенной любви к знанию, противополагал себя этим обладателям истины, «мудрецам» и довольствовался более скромным именем «философа», т. е. человека, всего только стремящегося к мудрости, любителя ее. Однако, как это неоднократно бывало в истории, победу одержала именно скромность, проникнутое сознанием своей силы лукавство «унижения паче гордости», и термин «философия» связался навсегда с понятием мудрости.

Философия — в основе своей — есть наука. Каков же ее предмет? Каковы особенности, отличающие ее от остальных наук?

Прежде всего, философия есть наука в известных отношениях *всеобщая* в отличие от остальных частных или специальных наук. Каждая из специальных наук изучает одну какую-либо сторону «предметов» или какую-нибудь группу вещей или фактов, событий; философия изучает — с своих, специфических точек зрения — «предметы» *всех наук,* и не только всех наук, но и содержание *всех* вообще *культурных систем.*

Во-вторых, философия имеет своим содержанием преимущественно вопросы *предельные, пограничные* в системе человеческих знаний — те, которыми человеческое познание либо начинается, либо заканчивается. Вопросы философии суть либо *первые* (в логическом порядке), исходные, либо *последние, завершающие* вопросы нашего ума.

В связи с этим стоят некоторые *методологические* особенности философии. О методах ф-ии мы скажем в своем месте. Здесь отметим лишь то, что «пограничность» вопросов философии делает в этой науке более необходимым и неизбежным, чем в других науках, применение *гипотез* (какого типа, об этом см. ниже). Правда, гипотетична и часть положений специальных наук, но в философии относительное количество гипотез больше, чем в других науках, и нередко шансы этих гипотез на доказательность слабее, чем в специальных науках.

Какие же «предметы» или проблемы *общи всем* наукам и *всем* культурным системам? Таких проблем *три,* и они составляют содержание трех основных отделов философии. Это проблемы: 1) *метода,* 2) *системы* и 3) *оценки.* Ни одна из этих проблем (в их *общей* постановке) не составляет содержания какой-либо другой науки. Этим совершенно ясно, точно и твердо отграничивается специальная область философии.

---

* Получивший потом порицательное значение.

Поскольку философия занимается первою из этих проблем, она есть *всеобщая методология*. До сих пор разработана преимущественно методология знания, *науки;* однако *принципиально* в философию должна входить и методология техники, и методология искусства, общественности, политики, религии... И некоторым мыслителям эта идея была очень близка. Знаменитый в свое время Иер. Бентам ставил задачей своей великой жизненной работы по пересмотру всех основ права, законодательства и политики — «создание *логики воли* в параллель с уже существующей логикой знания». Его последователь и ученик Д. Ст. Милль делает несколько замечаний о той же проблеме в конце своей «Системы логики»,— в главе, посвященной «Логике практики, или искусства, включая сюда этику и политику»... «Существует, говорит там Милль, некоторая philosophia prima («первая философия»), и в области практики (или *искусства жизни*)», в которой Милль различает сферы *этики* (или справедливого) благоразумия, или *политики* (целесообразного) и *эстетики* (прекрасного, «благородного»)... «Существуют не только первые принципы знания, но и первые принципы поведения» — общий метод «искусства», или практики, в его отличие от метода науки.

Однако ввиду неразработанности проблем методологии практики (чувствований и действий, настроений и воли) обычно в этом, методологическом отделе философии приходится говорить почти исключительно о методологии знания и науки. Так поступим и мы. Некоторые вопросы методологии практики могут быть затронуты в отделе, посвященном теории оценок, так как вся «практика» руководится оценками и имеет целью достигнуть удовлетворения наших оценивающих функций.

В этот первый, методологический отдел философии входят следующие дисциплины: 1) *логика,* 2) учение о познании, или *гносеология,* 3) *методология наук* (а частию и других культурных систем), опирающаяся, с одной стороны, на логику и гносеологию, а с другой — на факты истории наук.

Термин «логика» происходит от греческого слова *логос,* имеющего несколько связанных одно с другим значений: 1) мысль, мышление, рассуждение, а также основание, доказательство, смысл и т. д.; 2) слово как выражение мысли и 3) то, что мыслит,— ум, разум и т. п. Для некоторых мыслителей (например, для Гегеля) логика была учением о мыслящем, о *разуме* в его безличномировом аспекте. У Аристотеля его «аналитики» ориентировались на принципах его субстанциалистической метафизики. У того же Аристотеля и у многих «номиналистов» логика имела связь с теорией *словесного* выражения мысли. Однако наиболее обычно логика понимается как «то, что связано с *мыслью*», как теория мышления, притом по преимуществу мышления *познающего.*

Конечно, и мышление «выразительное» имеет свою «логику», свои особые методы, но последние не совпадают с «логикой» в обычном смысле, и к тому же они очень мало разработаны.

В настоящее время логика переживает кризис; она находится

в периоде перестройки, наплыва новых идей. У ее создателя Аристотеля логика была по преимуществу частью метафизически, частью грамматически обоснованной теорией понятий («категорий») и особенно *силлогизма,* являющегося формой *готовых* аргументов, связных цепей уже составленных суждений, между которыми силлогизм и устанавливает отношения обоснования или отсутствия обоснования. В средние века аристотелево учение о понятиях получило метафизическую постановку (в спорах между «реалистами», «номиналистами» и «концептуалистами», или «сермонистами»), а затем, после победы номинализма в XIV в. (Вильгельм Оккам), постепенно подготовило новое аналитическое учение о познании и новую методологическую логику. В новое время логика разделяется на несколько направлений. У мыслителей рационалистического направления логика принимает характер «формальный» (такова, например, составленная в декартовском духе так наз. «Логика Пор-Рояля»). У эмпириков логика развивается в сторону методологии «реальных» наук (у Фр. Бэкона, позже у Д. С. Милля). У некоторых мыслителей она обнимает и математику, как часть научного процесса (в трудах Галилея, Кеплера, Ньютона, Лейбница мы находим глубокие идеи этого рода). Наконец, начиная с Канта, в логику широкой струей вливаются исследования из области гносеологии. Поэтому многие немецкие мыслители даже прямо сливают учение о познании с логикой. Так поступает, например, В. Виндельбанд, различающий (в статье «Die Prinzipien der Logik»*, помещенной в I томе «Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften»**) в составе логики *четыре* отдельные дисциплины: 1) общее учение о формах знания, или *феноменологию* знания, 2) чистую, или *формальную,* логику как учение о нормах познания, 3) *методологию,* или учение о методах наук, и 4) *теорию познания* (имеющую, по Виндельбанду, онтологический характер). Соответственно этому в немецких университетах логика и теория познания читаются по большей части в виде одного курса под заглавием «Logik und Erkenntnistheorie»***. У нас слил логику с теорией познания А. И. Введенский в своем курсе «Логика, как часть теории познания».

Учение о знании и познавании (*гносеология,* от греч. *гносис* — знание) выделилось в отдельную дисциплину лишь сравнительно поздно. Правда, еще софисты подвергали сомнению возможность знания, а Сократ выдвинул против них методы «индукции» и определения понятий как надежные приемы познания; правда, что Платон широко применял эти приемы и построил на них научную методологию, Аристотель систематизировал их (в связи с силлогизмом) в своих двух Аналитиках и других сочинениях, а позднейшие скептики вновь подвергли пересмотру и сомнению основы познания... Тем не менее в общем на первом плане был всегда «онтологический» интерес (к проблеме *бытия,* а не познания)... Лишь с конца средних веков, с торжества «номинализма», признавшего

* «Основания логики». *Ред.*
** «Энциклопедия философских наук». *Ред.*
*** «Логика и теория познания». *Ред.*

«общности» *продуктами* человеческого *ума* и словесными обозначениями, возникает вопрос о разложении «общих понятий» на единичное, на конкретные восприятия и другие элементы, что и выдвигает вперед проблему *познания*.

Вильгельм Оккам и его школа (XIV в.) подготовляют почву, на которой в XVI—XVII вв. начинается критика познания (Фр. Бэкон, Декарт и др.). Локк впервые обособляет для анализа познавательную проблему, ставя ее задачей своего «Опыта о человеческом разуме». У Локка, как и у шедших за ним Беркли, Юма и др., прослеживается *индивидуально-психологическая* сторона проблемы — процессы возникновения в индивидууме познавательных состояний — и оставляется сравнительно на втором плане сторона *логическая:* 1) процессы, приемы и нормы *оценки* результатов познавательного процесса как истинных или ложных, 2) строй знания и науки как систематических, внутренне замкнутых и связных целых. Впоследствии, особенно с Канта, эта «логическая» сторона анализа познавательных процессов выступает на первый план.

Таким образом, эту часть общего учения о познании можно разделить на следующие главные отделы: 1) на *психологию познавания,* изучающую субъективно-индивидуальные процессы познания; 2) на *логику знания,* как такового, как внутренне связной и законченной и систематически построенной сферы объективных, безличных результатов познания. Особое место занимает 3) *критика познания,* анализирующая с общей, философской (не специально психологической) стороны вопросы о соотношении в составе познания между элементами субъективными и объективными. Наконец, 4) сюда же надо отнести *общую историю познания и его приемов и методов,* эволюцию познавательных форм и единиц как в человечестве, так отчасти и во всем ряде последовательно развившихся живых существ.

Отдельно от этого ряда общих методологических дисциплин следует поставить *частные методологии* отдельных областей научного знания, а также и других культурных систем. Такие теории частных, специальных методов предполагают широкую разработку истории наук и остальных сфер культуры: только детальное рассмотрение истории научных исследований в различных областях, их достижений и ошибок, вообще всякого рода открытий и изобретений может создать основу для полной теории методов. В этой области предстоит еще громадная работа: история наук (и других культурных систем) известна нам далеко не полностью, а лишь в отрывках.

Вторая группа вопросов, входящих в состав философии, обнимает проблемы *систематизации* данных научного знания и других культурных систем в некоторое общее и цельное представление о мире, о природе, человечестве и о самом индивидууме в его отношении к миру, природе и обществу. Совокупность этих данных составляет то, что называют «мировоззрением» и что служит основой субъективного «мироощущения».

Вопрос о том, что такое «мировоззрение», вообще еще не вполне выяснен. Интересно в этом отношении сопоставить то воззрение, согласно которому всякое вообще мировоззрение определяется *исключительно* классовым самоопределением и самосознанием субъекта (в разных формах в сочинениях, специально посвященных историческому материализму) с воззрениями хотя бы *В. Дильтея* (в статье «Сущность философии» в книге «Философия в систематическом изложении», представляющей собою один из томов серии «Die Kultur der Gegenwart»*) или *В. И. Вернадского* — о «Научном мировоззрении». Оба последних автора отмечают *сложный* характер «научного мировоззрения» каждой эпохи, зависимость его от современного состояния научного знания и влияние на него других культурных систем. Мы убеждены в том, что оба указанные воззрения частично правы. Несомненно, общественно-классовый момент играет видную роль в мотивах и динамике мировоззрения, но материал последнего берется из весьма разнообразных источников. Центральное место составляют положения научного знания, *как оно понимается в данную эпоху*. Однако эти положения отдельных наук, в силу их разрозненности, требуют связи, систематизации, основания и выводы отдельных дисциплин должны быть поставлены в определенные отношения для того, чтобы они могли стать элементами целого. Наряду с этим в «мировоззрении» должны учитываться и положения *философской методологии,* указывающие степень познавательной ценности различных единиц познания (законов, гипотез, аналогий, фикций и т. д.), а в зависимости от такой оценки и в меру ее учитываться и сами эти гипотезы (в космологически-онтологической сфере), и наконец, точки зрения и выводы, вытекающие *из оценивающей* деятельности человеческого ума. Во всяком случае, те крайности, в какие впал покойный *В. Шулятиков* в своей книге «Оправдание капитализма в новой философии» (в смысле сведения *всей* философии на простое *отражение* отношений производственного разделения труда), являются совершенно неприемлемыми; они представляют собою недопустимое упрощение серьезной проблемы, сопровождавшееся к тому же полным игнорированием самых *несомненных* фактов из истории научно-философской мысли (например, Шулятиков игнорирует влияние *математики* на философию Декарта и Лейбница, *эстетического* созерцания величия механизма мировой машины на Спинозу и т. д. и т. д.).

Третий отдел философии — это область вопросов, связанных с фактами *оценки,* оценивающих деятельность человека...

Эти три отдела философии (методологический, систематический и оценивающий), охватывая всю науку и все вообще культурные системы как со стороны их *обоснования* (метода), так и со стороны систематизации их *результатов* и *оценки* их, как целых, уясняют нам, приводят нас к сознанию культуры, как целого. Поэтому можно сказать, что философия есть осознание человеком

---

* «Современная культура». *Ред.*

основ той культуры, которою он живет, или *самосознание* культурного, общественного человека, коротко говоря, *самосознание культуры* (в человеке).

Само собою разумеется, что такое самосознание культуры не дано раз навсегда; оно не неподвижно, а изменяется в зависимости от изменения самой культуры. И всякая новая эпоха, всякий новый культурный народ или общественный класс *перерабатывает* это самосознание соответственно *своей* культуре, принимая, конечно, во внимание, общую культурную традицию и исторически накопленное знание.

Это «самосознание культуры», принципиально говоря, должно быть *независимым* от какого бы то ни было внешнего авторитета: философия должна обращаться только к *разуму,* к *мысли* человека,— ее последней основой не могут, не должны быть ни так наз. «откровение», ни «мудрость веков», традиции старины, ни инстинктивные, безотчетные уверенности, ни голос эмоций и настроений. Философия есть прежде всего наука, а потому она подлежит всем разумным критериям истинности и доказательности, логического обоснования и рациональной уверенности. Очень многие мыслители определяли «философию» как внутренне согласованную и проверенную систему *понятий,* продуктов человеческой мысли.

Конечно, нередко бывало и бывает, что философия теряла эту свою самостоятельность, эту независимость от чего бы то ни было, кроме доводов разума. Сказывалось это обычно на том отделе философии, который касается проблем «мировоззрения» в узком смысле, и объяснялось весьма сложными историческими причинами — обратными влияниями на философию со стороны других культурных систем. Но поскольку философия твердо держалась и держится принципов критико-методологических, постольку она в общем оставалась и остается независимой от этих привходящих влияний.

Соответственно этому и мы отстаиваем максимальную возможную независимость философских точек зрения и методов анализа и возможно строгое проведение «судящей» (греч. термин «критической») позиции философии. Вспомним, что греческая философия создалась только тогда, когда древнегреческая мысль вышла из подчинения религиозному авторитету и начала под влиянием новых потребностей и запросов *самочинно* исследовать проблемы бытия и познания. С такого же освобождения критической мысли начинала философия всякий период своих успехов.

В этой принципиальной независимости философии от отдельных культурных систем, в этом возвышении ее точек зрения над каждой такой системой состояла главная причина, главный источник того освобождающего умственные силы влияния, какое имела следовавшая этим заветам философия. Правда, в полной мере такая независимость имела место лишь сравнительно редко; но даже частичное ее проявление сказывалось благотворными результатами. Рассматривая всю совокупность знания и культуры с некоторой более общей и широкой точки зрения, истинная фило-

софия не может не отучать человека от косного догматизма; представляя его уму динамику культуры, она делает его воззрения и оценки более широкими, более способными схватывать истинный дух и смысл явлений — «диалектическими» в том смысле, в каком это слово употреблял покойный Г. В. Плеханов.

Границы между указанными тремя отделами философии не надо понимать в абсолютном смысле. Это — не столько вполне замкнутые, отделенные друг от друга области, сколько *различные точки зрения* на один и тот же материал, различные стороны или подходы к одному и тому же содержанию — к совокупности того, что мы называем культурой. Действительно, к каждому предмету мысли мы можем подойти и с точки зрения метода его познания (или произведения), и с точки зрения его места в общем составе наших представлений о действительности и, наконец, с точки зрения его оценки в тех или других отношениях. Отсюда понятно, что эти три аспекта, три задачи философии, несмотря на различия в их исходных точках зрения, связаны друг с другом тем *материалом,* с которым они имеют дело.

К тому же сами эти три точки зрения в известной степени обусловливают друг друга; они составляют как бы отрезки одной окружности, непосредственно переходящие друг в друга, и решить, которая точка зрения исходная, очень трудно. Место того или другого элемента в системе мировоззрения объясняется его ценностью, его значением; значение зависит от того, в какой степени удовлетворяют нашим логическим требованиям методы, какими данный элемент познается или доказывается; методы, в свою очередь, имеют ту или другую ценность и т. д. Особо важное значение имеет *оценка с точки зрения истинности (или ложности)*. Что такое «истина», выяснить это ставят себе задачей логика и другие *методологические* дисциплины, но особенное значение «истине» мы придаем в силу наших *оценивающих* размышлений; а от высокой оценки истины зависит и то место, какое мы ей отводим в составе *мировоззрения.* Но то же самое имеет силу и в применении к основным понятиям прочих культурных систем. Так, строй и законы эстетически-творческой деятельности человека выясняет нам *методология искусства* (включающая и психологию творчества). На этих данных основывается та или иная *оценка* значения художественной деятельности для полноты и богатства жизни, для развития сил человеческой личности; а отсюда и то место, какое займет в нашем мировоззрении способность к эстетическому творчеству и продукты этой способности... Конечно, в «личных», субъективных философиях приговоры могут быть иные, чем в критической, научной философии, прошедшей школу специальной работы над этими проблемами: и, например, художник (или вообще человек, живущий эстетически-творческой деятельностью) может процессы художественного творчества ставить в центре своего мировоззрения, окрашивая ими все остальное и отводя «истине» в собственном смысле второстепенное место. Но научная философия частию исправляет крайности личных взглядов, частию объясняет

их, признавая их относительную ценность, в качестве исходных пунктов личного творчества...

Методологическое введение в философию. Минск, 1923. Т. I. С. XXXV—XXXVI, 43—59

Э. Л. Радлов
О МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

(из книги «Очерк истории русской философии»)[22]

Последнее слово западного и по преимуществу немецкого влияния заключается в марксизме, столь пышно расцветшем на русской почве. Легко заметить связь марксизма с гегельянством. Уже Хомяков обвинял левое гегельянство в распространении материализма, а Гиляров-Платонов в 1846 году высказал мысль, что после падения гегелевского рационализма воззрение, ставшее на его место, должно перенести свои исследования в другую сферу и искать полного своего выражения в решении других вопросов, а не в вопросе о природе мысли, как делал это рационализм. «Приличные новому воззрению вопросы открылись, по преимуществу, в сфере политической экономии и, говоря вообще, в сфере тех внешних отношений промеж себя и к окружающей природе, которыми условливается чувственное наслаждение». Н. Н. Страхов отрицал связь гегельянства с материализмом, указывая на отсутствие в материализме диалектики, но Страхов ошибался, ибо марксизм воспринял материализм вместе с диалектикой Гегеля.

Главная отличительная черта марксизма от всякой другой философии заключается в том, что он не желает быть только объяснением явлений, а хочет влиять и на самую природу, создавая и направляя, например, исторические явления. Марксизм есть практическая философия и не только объяснение практики, но сама практика. Будучи одним из видов социалистической философии, марксизм естественно на первом месте ставит вопросы экономического и политического характера, остальные вопросы — гносеологические и физические — играют в марксизме лишь второстепенную роль. В то время как в вопросах политических и экономических все марксисты твердо держатся учения Маркса и Энгельса, в остальных между ними довольно значительные разногласия. Центральным и безотносительным является в марксизме человек и его интересы. Человек есть безусловное начало, заменившее собой Бога, и Достоевский, приравнивавший социализм к атеизму, конечно, прав.

Философский интерес марксизма заключается в его диалектике, в его материализме, в особенности в экономическом материализме, и, наконец, в его попытке создать гносеологию более удовлетворительную, чем та, которая дается материализмом. На остальных сторонах марксизма, т. е. на его экономическом и политическом учениях, нет основания останавливаться.

Марксизм проник в Россию весьма рано; о нем говорили уже в конце 40-х годов, и с тех пор интерес к Марксу, а также Маркса к России постоянно возрастал. В 60-х годах Ткачев стал проповедовать экономический материализм. Главою русского марксизма считается Г. Плеханов, оруженосцем Плеханова можно назвать Аксельрода (Ортодокса). Плеханову принадлежит целый ряд трудов, в которых он защищает и материалистическую гносеологию, и экономический материализм, например, «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», «Наши разногласия» и др. Как на Западе под влиянием Бернштейна появились ревизионисты, так и в России ревизионизм, т. е. пополнение марксизма гносеологией, появился со времени книги Бердяева о субъективизме (1901), к которой П. Б. Струве написал введение. Среди марксистов произошел раскол, часть из них перешла во враждебный лагерь (например, С. Булгаков и др.); оставшиеся верными Марксу стали подправлять материализм эмпириокритическими или новокантианскими теориями. Первоначальное знакомство с русскими марксистами можно почерпнуть из ряда сборников, выпущенных ими, частью в противовес идеалистическим тенденциям конца прошлого столетия, выразившимся в сборниках «Проблемы идеализма» и «Вехи». Марксистские сборники имеют следующие заглавия: «Очерки реалистического мировоззрения» (2-е изд., 1905), «Очерки философии марксизма» (Спб., 1908), «Очерки философии коллективизма» (Спб., 1909), «Литературный распад» (Кн. I и II. Спб., 1908—1909). В этих сборниках участвовали А. Богданов, В. Базаров, А. Луначарский, С. Суворов, Ю. Мартов, А. Потресов, П. Юшкевич, Ю. Стеклов, Ю. Каменев, Л. Троцкий и М. Горький. Подобно тому как названные лица разошлись впоследствии в политическом отношении, так и в философском у них не было полного согласия. К числу марксистов принадлежат еще и Н. Ленин, Валентинов, Оленев, Туган-Барановский, И. Давыдов, Ст. Вольский, Деборин, Рахов, Брам и др. К марксистам может быть отнесен и В. Чернов, хотя он старается сочетать Маркса с Михайловским и с философией Шуппе — задание чрезвычайно трудное. О том, как мало согласия среди русских марксистов по философским вопросам, можно судить по словам Ильина (Ленина), сказанным о сборнике «Очерки по философии марксизма» в книге «Материализм и эмпириокритицизм». Охарактеризовав кратко участников сборника, Ильин говорит: «Вы сразу чувствуете дух новой линии. Частные разногласия между ними стираются самым фактом коллективного выступления против (а не «по») марксизма и реакционные черты марксизма, как течения, становятся очевидными».

Гносеологию марксисты заимствуют у Маха и Авенариуса; диалектика марксистов не есть гегелевская диалектика, а представляет собой объективный процесс развития, своего рода эволюционную теорию. Наиболее оригинальная часть учения марксистов заключается в экономическом материализме, т. е. в попытке последовательного применения принципов материализма к ис-

торическим явлениям. Опровержение теории исторического материализма есть дело безнадежное не потому, чтобы эта теория заключала в себе истину — она действительно заключает долю истины, но далеко не всю истину,— а потому, что вообще все явления — и физические, и исторические — допускают подобное толкование, хотя это толкование и не единственно возможное, не самое простое и не самое вероятное. В русской литературе родоначальником исторического материализма является Н. Чернышевский; в критической статье, посвященной Н. Новицкому, Чернышевский говорит: «Политические теории, да и всякие вообще философские учения, создавались всегда под сильнейшим влиянием того общественного положения, к которому принадлежали, и каждый философ бывал представителем какой-нибудь из политических партий, боровшихся в его время за преобладание над обществом, к которому принадлежал философ». Тут же Чернышевский кратко выясняет из указанного принципа содержание философии Гоббса, Локка, Руссо, Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Г. Плеханов только следует принципу, указанному Чернышевским, когда, например, говорит, что учение Беркли объясняется тем, что Беркли был духовным лицом. В статье Чернышевского «Антропологический принцип в философии»,— о которой он сам очень хорошо говорит: «Когда говоришь без всякого плана, сам не отгадаешь, куда приведет тебя речь»,— заключаются вообще все принципы марксистского материализма, а именно утверждение, что в человеке одна природа, что добро есть польза и т. д. Все эти суждения Чернышевского так же мало обоснованы, как его утверждение, что время Пушкина давно прошло, что Шопенгауэр и Фрауенштедт суть второстепенные писатели (особенно любопытно сопоставление Шопенгауэра с Фрауенштедтом), что «нравственные науки различаются от естественных только тем, что начали разрабатываться истинно научным образом позже, а потому разработаны не в таком совершенстве», и т. д., и тем не менее эти суждения произвели глубокое впечатление и оказали значительное влияние. Нужно отметить, что многие марксисты не признают исторического материализма и вносят этическую оценку в обсуждение исторических событий...

Очерк истории русской философии. 2-е изд. Пб., 1921. С. 26—29

А. Тальгеймер

О ПРЕДМЕТЕ ДИАЛЕКТИКИ

Франц Меринг, мастерски применявший материалистическую диалектику в области истории, приходил всегда в состояние «тихой ярости», когда заходила речь об абстрактной разработке диалектического метода, т. е. независимо от самого материала исследования. В этих случаях он обычно ссылался на исторический или естественнонаучный материал и на имеющиеся образцы диалектической обработки. Такое отрицание било дальше цели, но в нем

таилось, однако, здоровое ядро. Меринг ненавидел от всей души, и вполне справедливо, научный дилетантизм, то шарлатанство, представители которого стремятся избавиться от необходимости овладеть материалом науки до мельчайших подробностей, чтобы развивать далее теоретические выводы из полноты материала. В этом отношении дилетантский и вульгарный марксизм натворили массу несуразностей, не исключая области диалектики. Более того, диалектика и метод исторического материализма были всегда излюбленным полем для таких несуразностей. Сколько вздору было за все это время нагорожено *по поводу* диалектики и *по поводу* метода исторического материализма «вообще».

Мы вполне согласны с Мерингом, относившимся отрицательно к общим рассуждениям о диалектике. Они действительно не имеют никакой цены.

Ныне, когда, несомненно, в головах наиболее передовых слоев революционного пролетариата проявляется доподлинный интерес к диалектике, ищущий удовлетворения, нам кажется особенно уместным предостеречь против общих рассуждений вокруг да около диалектики как от совершенно бесполезного занятия.

Одно из двух. Или жаждущим знания нужно показать диалектику *в ее приложении* к определенным диалектически обработанным областям. Или же, вместо того чтобы говорить о диалектике, *нужно дать им систему диалектики.*

А пока еще такая научная, достаточно разработанная диалектика не написана, следует удовольствоваться первым (т. е. «прикладной» диалектикой).

Но выработка диалектики есть насущная потребность. В ней нуждается революционное пролетарское поколение. Оно нуждается в ней, чтобы ориентироваться в происходящем общественном перевороте, исключительном по глубине захвата, по размаху и головокружительной быстроте, понять его и активно в нем участвовать. Этот переворот ставит перед ним каждодневно самые различные задачи в области приложения диалектики. Оно должно *глубже* вникать во все свои проблемы, чем это делало поколение до 1914 года, за немногими блестящими исключениями. Возьмите, например, дискуссию Бернштейна — Каутского о диалектическом методе. Трудно решить, кто из них двоих проявил более плоское понимание существа дела.

Глубокому распаду материального фундамента капиталистического мира соответствует глубокий распад его идеологии. В наиболее передовых слоях мирового пролетариата возникает потребность создать себе широкое и строго координированное миросозерцание, возвышающееся над практическими требованиями борьбы и социалистического строительства. Это есть опять-таки рядом с диалектической обработкой отдельных наук и диалектическим освещением отдельных отраслей практической деятельности потребность в диалектике вообще.

Так как Маркс задуманной им диалектики не написал, она должна быть делом настоящего поколения.

Кардинальный вопрос для предварительной работы и окончательной выработки диалектики заключается в следующем: каков объект, каков специфический материал диалектики.

Меринг вместе с водою выплеснул из ванны и ребенка. Он был трижды прав, отвергая разговоры о диалектике как бесплодное занятие. Но он заблуждался, полагая, что диалектика не имеет столь же ей свойственного материала, как, например, политическая экономия или история.

Какой это материал?

Исследователь диалектики должен при этом критически продолжить работу Гегеля, который доныне остается единственным и исключительно гениальным *систематиком* в области исследования диалектики. Нужно принять во внимание, что в области логики диалектика Гегеля представляет первый *серьезный* шаг вперед от Аристотеля.

Здесь идет речь о *критическом* продолжении работы Гегеля не только в отношении *метода,* но и *предмета* исследования. Материалом диалектики служат категории мышления, которые «предполагают» отдельные науки как известные и данные. Гегель использовал материал отдельных наук. Современный исследователь диалектики должен будет основательно обкорнать в этом отношении Гегеля.

Что касается гегелевского метода трактовки этого материала, то следует точнее установить, в чем заключается, по терминологии Маркса, «мистическая» сторона в учении Гегеля. Мистика заключается в том, что основное отношение мысли к действительности, сознания к бытию, поставлено на голову. Отсюда мистическая видимость «спонтанейного движения» понятий, часто вырождающаяся в чистую софистику и приводящая к абсурдам. Диалектика должна установить систематическую связь категорий мышления, как идейное отражение связи явлений бытия.

Прогресс, достигнутый гением Гегеля по сравнению со всеми его предшественниками, заключается в том, что он требовал установления внутренней, всесторонней, систематической связи всех категорий мышления. У всех предшественников Гегеля мы встречаемся с парадоксальным взглядом (правильно осуждаемым им как абсурд), будто логика и диалектика не обладают сами единою систематическою связью.

Сам Гегель представляет эту связь в превратной, искаженной форме. Задача заключается в том, чтобы представить ее в правильной форме, т. е. путем установления правильного отношения мысли к действительности.

Здесь, кстати, нам хотелось бы устранить заблуждение, в которое впал наш друг Бухарин. Материалистическую диалектику нельзя ни на один шаг подвинуть вперед аналогиями из механики. Механические аналогии ничего не объясняют. Диалектика материалистична не потому, что подыскивает для своих законов аналогии из механики (бухаринские механические «объяснения» диалектики суть не более, чем аналогии), а потому, что исходит из тезиса,

что бытие определяет мышление, а не наоборот. А бытие значительно богаче механики. Механическое движение само есть частный случай материального движения.

Мне бы хотелось, чтобы эти сжатые и отрывочные заметки дали толчок прежде всего к обработке хотя бы отдельных частей диалектики.

Гегелевская система диалектики покоится на предварительной работе Канта, в особенности Фихте и на трудах Шеллинга. Систематическая материалистическая диалектика вряд ли будет написана без целого ряда предварительных работ.

Перед Социалистической Академией стоит, сдается мне, назревшая и важная задача: дать толчок и помочь предварительным работам в деле обработки диалектики.

О предмете диалектики//Вестник Социалистической академии. 1923. № 2.С.98—101

В. Н. Сарабьянов

НАЗРЕВШИЙ ВОПРОС [23]

Вопросы широкого общего мировоззрения захватывают все новые и новые круги партийных и учащихся масс.

Последние синтезируют то, против чего в отдельности когда-то выступал Герцен: буддизм и дилетантизм в науке. Но этот синтез протекает не так просто, как можно было бы ожидать.

Буддизм в науке выражается у наших молодых «варваров» не в выборе одной специальности.

Мы находим более сложный процесс синтезирования буддизма с дилетантизмом.

Нужно обо всем главном знать (дилетантизм), работая, прорабатывая буддизм — специальную область.

Но этого мало. Молодой варвар хочет специализироваться еще на одной области науки: на общем мировоззрении, на общем методе.

Он начинает понимать, что, не овладев методом, не овладеешь дилетантски собранным материалом, не свяжешь его в единство, не согласуешь буддистски проработанных знаний с остальным содержимым большого или малого «несессера культуры», пользуясь счастливым выражением т. Гастева.

Вот почему так велик спрос на «философскую» литературу. Нужно присовокупить к этому еще и тот факт, что пролетарий имеет кой-какие знания по естествознанию в силу уже того, что он работает на фабрике, и понимает толк в сельскохозяйственных процессах больше, чем средний интеллигент. Учась методу — мировоззрению, он проверяет его, испытывает не только на явлениях общественной жизни, не столько путем голых рассуждений, но в значительной мере на явлениях природы.

Разработка и преподавание метода, мировоззрения должна теперь опираться на более широкий фундамент, чем было до последнего времени.

Философия, естествоведение, социология.

Все ли здесь у нас обстоит благополучно?

Мы имеем старые, закаленные в боях с буржуазной идеологией кадры социологов.

Были и растут специалисты по философии, и здесь нам нечего беспокоиться: пожалуй, через несколько лет мы будем иметь даже некоторое «перенаселение» философов-марксистов, относительное, конечно.

Естественников же марксистов очень мало; надеяться, что быстро вырастут новые кадры, не очень много оснований, хотя молодежь сильно тяготеет к естественным наукам.

Беда в том, что в среде марксистов-естественников царит, я бы сказал, смута по целому ряду очень серьезных вопросов, и в частности по вопросу, как понимать диалектику, как связать ее с «natura non facit saltus»* и т. п.

Нужно прямо сказать, что если мы успешно заняли в социологии и философии место, очищенное буржуазными учеными с момента перехода буржуазии к власти, если мы подняли брошенные последней знамена материализма и монизма, если мы победно шли путем, намеченным учеными эпохи революционной буржуазии, то в естествоведении мы все еще опираемся на науку, не подвергнутую нашему революционизированию после Дарвина.

Опыт в области философии и социологии отчетливо выявил ту истину, что буржуазия в состоянии правильно, научно отражать действительность только до известных пунктов.

Дальше дело продвижения может быть осуществлено только в атмосфере, насыщенной рабочим движением.

Фейербах является нашим учителем, наследством которого мы гордимся, и все же фейербаховская философия подвергнута марксизмом революционному трансформизму.

Тьерри, Минье, Гизо заложили краеугольный камень научной теории классовой борьбы, но марксизм должен был продолжить дело буржуазных историков, внеся в их теорию элемент диалектики.

Дарвин революционизировал естественную науку, как в области философии это сделали Бэкон, Гоббс, французские материалисты, Гегель, Фейербах.

Но... мы в массе стоим все еще безоговорочно на позициях дарвинизма.

И не знамение ли это времени, что т. Рязанов делает к Плеханову (Плеханову!), с сочувствием отнесшемуся к Де-Фризу с его мутациями, подобного рода примечание:

«Плеханов переоценивает значение работ Де-Фриза. Интересно выслушать отзыв одного из крупнейших ботаников XIX столетия и последовательного (курсив везде мой.— *В. С.*) дарвиниста, покойного Тимирязева, который причисляет работы

---

* природа не делает скачков. *Ред.*

Де-Фриза к попыткам умалить значение дарвинизма» (дальше следует цитата из Тимирязева).

Самая постановка т. Рязановым вопроса — «умаление», «последовательный дарвинист» — нам кажется совершенно не отвечающей духу марксизма.

Ведь Маркс очень высоко ценил Фейербаха и все же своими тезисами поправил и продолжил его, наверное, ни единой минуты не думая об умалении Фейербаха.

Что же касается ссылки на «последовательного дарвиниста» против Плеханова, который как раз и расходился с ортодоксальным дарвинизмом, то она, конечно, не к месту.

Три кита, на которых стоит марксизм, это — монизм, материализм и диалектика.

У буржуазной философии мы взяли материализм и приложили к нему диалектику, проведенную последовательно.

У той же философии позднейшей формации мы взяли диалектику, отбросив идеализм, превращавший диалектику в конечном счете в метафизику.

Материализм вместе с диалектикой образовали последовательный монизм, ибо материализм механический дает лишь непоследовательный, частичный монизм.

Что мы сделали в области естествознания?

Мы приняли материалистический монизм, но вместе с ним и «natura non facit saltus».

В области естествознания ни буржуазная наука, ни наши натуралисты не развили диалектического момента, оставаясь метафизиками.

В философии и социологии мы стоим прочно, и отход буржуазных «ученых» в царство идеалистических, плюралистических и метафизических теней лишь очищает, оздоравливает атмосферу: мы победители — есть и будем.

Продолжать же опираться на буржуазное естествоведение мы уже не можем даже в области материализма и монизма.

Буржуазия должна спешно менять позиции, быстро отказываться и от того, и от другого.

Т. Тимирязев (сын) уже ударил в набат, он предупреждает, что буржуазное естествознание всеми силами протаскивает поповщину в лице телеологии.

Мы должны приветствовать призыв т. Тимирязева к изучению естественных наук, открыто заявивши, что эта область знания до последнего времени оставлялась нами в забвении.

В свое время Плеханов не уставал звать к изучению философии: тогда этот участок научного фронта был нашим слабым пунктом.

Времена меняются.

Естествознание является в настоящее время как раз тем полем, на котором буржуазная идеология не прочь дать нам генеральное сражение.

К этому она готовится с давних пор, ибо махизм есть не что иное, как отход от материализма к субъективному идеализму.

Но не махизму выиграть сражение, так как мы опираемся в борьбе с ним на крепчайшие позиции, занятые тем же буржуазным естествоведением.

С дарвинизмом мы идем в ногу в области материализма и монизма.

Но не так легко одолеть современных мутационистов, бессознательно согласовывающих телеологию с диалектикой.

Нужно определенно сказать, что победа будет за нами только в том случае, если мы берговским телеологическим диалектикам противопоставим материалистическую диалектику же.

Только диалектикой можно свести бергщину к небытию.

И диалектика не только дает материалистическому естествоведению победу над телеологическими бреднями, но и разовьет дарвинизм в действительно широкое, всестороннее мировоззрение, каковым он является пока только в определенном и узком смысле.

Только отсутствие в дарвинизме диалектики, как *осознанного* метода изучения и постановок вопросов, делает из него метафизическую, консервативную систему, не желающую ни самой выходить за определенные рамки, ни других впускать к себе.

Дарвинизм, обогащенный диалектикой, несомненно сумел бы использовать тот богатейший материал, который собран наукой за полстолетия, не останавливаясь сектантски на нескольких частных формулах и не превращая последние во всеобщие.

Сдвиги в естествознании велики, и их необходимо учесть. Проф. М. Завадовский в своей рецензии на книгу Ю. Филиппченко «Изменчивость и эволюция» пишет:

«До последнего времени русский читатель принужден черпать познания о современном состоянии наших представлений об эволюции живого мира из книг не первой свежести. Книги К. Тимирязева, Лехе и пр., прекрасные по ясности мысли, цельности и продуманности плана, или совсем не отражают или отражают в недостаточной степени огромный сдвиг, который наметился и отчасти осуществился в биологии по отношению к методам исследования эволюционных проблем... Волны новых брошенных мыслей докатились в Россию лишь с большим запозданием, *с трудом преодолевая инерцию высшей школы*».

Этот консерватизм дарвинистов — а высшая школа у нас представлена последними — объясняется именно тем, что над диалектикой (неосознанной) Дарвина, как и над диалектикой Гегеля, одержала победу «система».

Плеханов об этом говорит, что в теории Дарвина, по существу диалектической, «старая метафизика была поставлена на голову».

Насколько серьезны наметившиеся сдвиги, видно хотя бы из той же книги Филиппченко, которую проф. М. Завадовский рекомендует как «лучшее общедоступное введение в современное учение об изменчивости и эволюции».

Там мы читаем:

«...в настоящее время мы должны признать, что подбор не играет той роли, которую приписывали ему раньше; он ничего

не создает, а лишь находит и выделяет то, что было уже прежде. Модификации или простые вариации не играют роли в общем ходе эволюционного процесса, так как они не наследственны».

И дальше:

«Как бы то ни было, мы смело можем признать в настоящее время, что мутации несомненно играют важную роль в общем ходе эволюционного процесса, так как этим путем возникают новые свойства».

Это — не просто «сдвиги», а целый бунт против дарвиновской «системы», и нашим натуралистам, очевидно, придется выбирать между методом и системой, между дарвинизмом в широком смысле слова и дарвинизмом, превратившимся в нечто сектантское, консервативное.

Поскольку эти сдвиги носят общий характер, в них заинтересованы и мы, философы-марксисты, так как диалектический материализм — это научное миропонимание.

Не претендуя на разрешение поставленных «сдвигами» вопросов в плоскости биологии, мы покажем, как далеко разошлись новейшие течения с дарвинизмом в узком смысле слова, покажем также и то, что некоторые формулировки новых течений для марксизма вполне приемлемы, а некоторые могут быть с успехом синтезированы с дарвинизмом.

Воспользуемся для этого последней работой Берга «Номогенез»[24], где он отчетливо формулирует свои положения в противовес дарвиновским.

По Дарвину	**По Бергу**
Все организмы развились из одной или немногих первичных форм, т. е. монофилетично или олигофилетично.	Организмы развились из многих тысяч первичных форм, т. е. полифилетично.

По вопросу о моно-полифилетизме имеется громадная литература, разобраться в которой нам, неспецам по естественным наукам, нет никакой возможности, но читателя, привыкшего ставить вопросы широко, а не только узко-экспериментаторски, поражает метафизичность постановки вопроса как дарвинистами, так и противниками последних.

Все построено по формуле «или — или»: дивергенция или конвергенция, один предок или много их и т. п. Дарвинисты, защищая монофилетизм (происхождение от одного предка), учитывают только одну сторону дела, т. е. внутренние противоречия, и как бы абстрагируются от внешних, т. е. от противоречий организма, вида и т. п. и среды.

А между тем следовало бы вспомнить слова самого Дарвина (письмо к М. Вагнеру от 13/X 1876 г.):

«По моему мнению, я сделал одну большую ошибку в том, что не признал достаточного влияния прямого воздействия окружающего, т. е. пищи, климата и пр., независимо от естественного

отбора... Когда я писал «Происхождение видов» и несколько лет после того я находил очень мало хороших доказательств в пользу влияния окружающей среды; теперь набралась большая армия доказательств».

Не учесть влияния среды — это значит пройти мимо половины дела. К сожалению, у учеников Дарвина абстрагирование от внешних противоречий так сильно, что ламаркизм, обращавший внимание как раз на последние, считается чуть ли не антиподом дарвинизма.

Наоборот, у защитников полифилетизма палка перегнута в сторону метафизики самого худшего порядка. Так, например, в «Номогенезе» Берга мы читаем: «Сторонники теории отбора объясняют различия в строении организмов как результат дивергенции, т. е. расхождения признаков на основе изменчивости, случайной полезности, борьбы за существование и переживания наиболее приспособленных. Сходства же толкуют как нечто изначальное, как следствие наследования признаков от общих предков. Но сплошь и рядом наблюдаются сходные признаки у двух организмов, принадлежащих к столь разным группам, что о наследовании сходных черт от общих предков не может быть и речи. Таковы, например сходства между китами и рыбами или между дельфинами и ихтиозаврами. Чтобы и у китов, и у рыб случайно появились одни и те же признаки, притом специально предназначенные для жизни в водной среде, это столь невероятно, что даже сторонники Дарвина не решаются на такое объяснение. Здесь откидывают участие естественного отбора и говорят о том, что сходные условия вызывают появление сходных черт. Но при подобном толковании упускают из виду, что становятся на точку зрения изначальной целесообразности...»

Как видит читатель, Берг очень метко подхватывает момент стихийного синтезирования дарвинизма и ламаркизма, но сам он безнадежно застрял в решетке своей «конвергентной» головой, раздувшейся от обилия в ней святых духов: вместо того чтобы иметь дело с действительной, материальной конвергенцией, он предпочел конвергенцию «изначальной целесообразности». Для нас, по крайней мере, в этом «великом» споре нет узлов, которые приходилось бы разрубать: они распутываются путем синтеза.

Рассматривая организм в его внутреннем развитии, абстрагируясь от внешних противоречий, мы признаем монофилетизм, но, как только учтем влияние внешней среды, мы признаем и полифилетизм. Маленький пример:

Длинноголовые при неизменных внешних условиях дадут в потомстве только длинноголовых, но эти последние, попадая в иные условия, обычно трансформируются в недлинноголовых.

По Дарвину	По Бергу
Дальнейшее развитие организмов шло дивергентно.	Дальнейшее развитие шло преимущественно конвергентно (частью дивергентно).

Мы уже говорили об этом выше, так как в натуралистической литературе вопрос о моно-полифилетизме тесно связан с дивергенцией и конвергенцией, и нам лишь приходится повторить: этот вопрос, очевидно, решается по-разному в каждом отдельном случае в зависимости от того, что в данный период времени преобладает, внутренние или внешние противоречия.

Формулировка дарвинистов для нас неприемлема своей однобокой категоричностью, а формула Берга — ублюдочна: «преимущественно», «частью», хотя ближе к истине, признавая обе линии развития.

По Дарвину	**По Бергу**
Все организмы развиваются на основе случайных вариаций.	...на основе закономерностей.

Здесь марксист не может сомневаться в выборе: он дарвиновскую формулу должен самым решительным образом отмести.

Вплоть до XVIII в. в материализме господствовал такой взгляд на мир: неисчислимое количество атомов носится в пространстве, образуя различные комбинации; отдельные из них, случайно оказываясь приспособленными к окружающим комбинациям, надолго сохраняют свою устойчивость. Для этих материалистов мир, в сущности говоря, представляет собою хаос.

Дарвин под «случаем» понимает не произвол, а такое явление, причина которого нам неизвестна, нами не прослежена; его понимание «случая» то же, что и Энгельса: нет следствия без причины, но в иных случаях причинно-следственная цепь для нас как бы разорвана, причем в наших руках только «следственная» ее половина.

Такое понимание «случая» вполне научно, но дарвиновская теория развития на основе случайных вариаций возвращает нас к атомическому материализму с его миром-хаосом, поскольку мы учтем, что вариаций, по Дарвину, бесконечно много: «Количество существовавших когда-то промежуточных разновидностей должно быть поистине огромно и стоять в соответствии с тем огромным масштабом, в каком совершался процесс истребления» («Происхождение видов»).

Если число вариаций ограничено, то мы можем их предвидеть с большой степенью вероятности.

Так, например, если мне дана связка в десять ключей, из которых один подходит к данному замку, то я могу рассчитывать на успех попасть на нужный ключ в 10% для первого раза, в 11,1% — для второго раза, в 50% — для 9 раза и т. д.

Если же в этой связке количество ключей «поистине огромно», то практически человечество попадает в сферу непознаваемого, в сферу кантовской вещи в себе, sui generis.

Диалектический материализм базируется на закономерности мира, причем эту закономерность он видит не только в том, что нет следствия без причины, но что нет и независимых друг от друга

причинно-следственных рядов; диалектический материализм — самый последовательный монизм, т. е. представление мира как диалектического единства, где каждое явление есть следствие всего и, в свою очередь, причина всего. При таком взгляде на мир мы смело откидываем формулировку Дарвина и утверждаем, что в определенных условиях места и времени это условие может варьировать только в определенную сторону.

Это то, что мы называем объективной необходимостью.

Формула Берга для нас полностью приемлема, но без его примечаний к слову «закономерность», ибо в этих комментариях он возвращается к старой, средневековой схоластике с изначальным стремлением мира к Добру, с кодексом законов и правил жизни-эволюции, которая сама себе пишет: Природа метафизической половиной своего двойственного тела.

Для нас, следовательно, более приемлемо решение Берга и по такому вопросу:

По Дарвину	**По Бергу**
Наследственных вариаций масса, и идут они по всем направлениям.	Наследственных вариаций ограниченное число, и они идут по определенным направлениям.

Марксизм не может принять и такого решения Дарвина:

По Дарвину	**По Бергу**
Изменениям подвергаются отдельные, единичные особи.	Изменения захватывают громадные массы особей на обширной территории.

Вопрос здесь, конечно, не в том, изменяются ли отдельные особи; ни один здравомыслящий человек не станет отрицать того, что изменяется и человек, как особь, и сазан, как особь, и воробей, как особь.

Дело не в этом.

Мы спрашиваем: является ли вид единством или только суммой единств-особей? И если нам ответят, что вид сам — единство — марксист же только так ответить и может,— то мы продолжим первое положение: изменяется вид, изменяются и его части, изменяется вид, изменяются и особи, его составляющие.

Картинный пример: на данной территории было много разноцветных бабочек, остались преимущественно зеленые: воробьи поклевали бросавшихся в глаза. Каким образом трансформировался «вид» бабочек: бабочка ли за бабочкой из незеленокрылых попадала в пасть прожорливого воробья, или бабочки в массе — сотни, тысячи...— стали погибать, как неприспособленные?

Учитывая однохарактерность особей данного вида и общность для них географического ландшафта, мы должны определенно сказать, что берговское определение несомненно отражает действительность научнее, чем дарвиновское.

В этой части дарвинизм несет в себе «классические принципы»

капиталистического общества эпохи свободной конкуренции: борьба индивидуумов Смита, робинзонада Рикардо, государственные теории «свободного договора».

Общество — граждане, вид — особи.

Теперь атмосфера иная, и почему так крепко держатся современные естественники, да еще марксисты, столь «древних» формулировок, почему не пытаются их революционизировать,— для нас это представляется большой загадкой. Не потому ли, что дарвинисты давно уже перестали заниматься чем бы то ни было, кроме собирания и простого описания материала. Только этим можно объяснить тот изумительнейший факт, что дарвинисты-марксисты ни на йоту не сдвинулись в сторону диалектики в вопросе о виде и о скачках в процессе развития.

По Дарвину	**По Бергу**
Организмы развиваются путем медленных, едва заметных, беспрерывных изменений.	...скачками, пароксизмами, мутационно. «Рождение и смерть особей, видов, идей — есть процесс катастрофический. Появлению на свет всех этих категорий предшествует длинный скрытый период развития... а затем сразу наступает скачок, saltus...»
Вид — это термин «совершенно произвольный, придуманный ради удобства...». В действительности видов нет.	Вид есть замкнутая в известных пределах времени и пространства единица (Де-Фриз). Виды резко разграничены один от другого (Берг).

Дарвиновская теория эволюции была реакцией в отношении старых метафизических теорий?

Видов столько, сколько их создал господь бог, говорил Линней? Эта метафизика затем была прикрашена теоретическими измышлениями Кювье, поставившего на место «господа бога» мировые катастрофы: виды не изменяются от катастрофы до катастрофы.

Гений Дарвина до основания снес возведенные постройки классической метафизики, но именно потому, что ему приходилось бороться с ярко выраженной талантливым Кювье теорией катастроф, скачков, Дарвин столь же ярко, но уже не талантливо, а гениально, воздвиг теорию эволюции, постепенных, незаметных изменений. Если мир изменяется постепенно, если natura non facit saltus, то, конечно, и вида в действительности не существует, он — лишь условное, ради удобства, понятие, это — вполне последовательно.

Теза — катастрофы, антитеза — никаких катастроф, эволюция.

И теза, и антитеза — метафизика, у Кювье бросающаяся в глаза, у Дарвина — малозаметная, замаскированная. Эволюцией можно объяснить совершенствование и регрессирование предмета или признака, но как без скачка объяснить появление или уничтожение вещи, ее признака, идеи и т. п.?

Берг совершенно по-марксистски формулирует характер развития: эволюция — скачок — эволюция; мутационисты вообще видят, что одной эволюцией объяснить превращения нельзя; дарвинисты же упорно отстаивают точку зрения «небытия скачков», как чего-то общего, обязательного.

Если во времена Дарвина эта теория была революционной, ибо она была по «сальто-мортальным», глубоко метафизическим скачкам Кювье, то теперь эволюционизм стал глубоко консервативным течением мысли, ибо он мешает продвигаться вперед; оправдания ему быть не может еще и потому, что Гегель, Маркс, Энгельс, Плеханов вопрос о скачках поставили так, что кювьетистской метафизикой в последних и не пахнет.

Правда, де-Фриз, Коржинский и их последователи снова заговаривают языком Кювье, и не здесь ли лежит разгадка того странного явления, что марксисты-дарвинисты пугаются saltus'а, как известная купчиха — слов «жупел» и «металл». Нам это предположение кажется более чем вероятным.

* * *

Я выступил на предыдущих страницах с обвинением марксистов-натуралистов в их догматической приверженности дарвинизму и в нежелании или неумении схватить то новое в мире естественных наук, что требует анализа, ответа, синтеза...

Эта вина тем более, в моих глазах, тяжка, что, оставаясь на старых позициях, не участвуя в продвижении вперед, которое налицо, марксисты-натуралисты как бы устраняются от участия в постановке и в решении тех проблем, которые встают перед марксистом вообще, проблем общего мировоззрения, общего метода.

А между тем именно теперь перед нами открываются широкие перспективы разработки общих научных вопросов. Ведь только в диктатуро-пролетарском обществе мы, марксисты, можем внутри себя создать мощный универсальный ученый аппарат, работающий как единый, методами естественных наук, социологии и философии.

В буржуазных странах революционные марксисты не богаты натуралистами. И это понятно. Если вопросы философии и социологии могут быть прекрасно изучены по книгам в тюрьмах, ссылках, в трамваях по пути с одного собрания на другое, дома по ночам, в пятнадцати — двадцатиминутные свободные от союзных, партийных, хлебных дел кусочки времени, то естественник нуждается в лабораториях, в работе, что называется, по расписанию. Вот почему в наших рядах почти нет естественников, а те, которые пришли к нам с этой специальностью, должны были, по условиям партийной жизни, превратиться в бывших естественников.

Мудрено ли поэтому, что даже большой знаток марксизма Меринг пишет * такие сугубо неверные вещи, как следующее: «Исто-

---

* Меринг — «Кант, Дицген, Мах».

рический материализм — это законченная теория, определенно предназначенная для познания исторического развития человеческого общества, черпающая свои законы в самой себе. Она так же мало сливается с естественнонаучным методом, как мало она сама предъявляет притязаний на естественные науки».

Диалектический материализм — это научное миропонимание. Этим все сказано. Исторический материализм — тот же диалектический материализм в применении к истории общества.

В Советской России лаборатории, книгохранилища стали нашими; естественников мы используем по их специальности. Теперь марксист-натуралист может спокойно работать по своему вопросу. Мы уже имеем крупных «спецов» в лице т. Тимирязева, Завадовских и др.

Марксизм должен теперь внедриться во все области знания, и сделает он это с тем большим эффектом, чем монолитнее будет он во всех своих основных сферах: естествоведении, социологии, философии.

Естественник по характеру своей работы преимущественно экспериментатор, ум его — конкретный, метод его — индукция. Социолог склонен к индукции «широкого полета» и не прочь увлекаться аналогией? Философ — отвлеченная голова, с широкими обобщениями.

Т. Тимирязев в споре с Бергом говорит, что мыслить умеет тот, кто экспериментирует.

Мы позволим себе с этим не согласиться. Экспериментатор легче и быстрее распутает сложный узел, но ему трудно «выдумать» новую форму узла.

Здесь, пожалуй, карты в руки человеку с философской складкой мышления.

Но все эти складки сильно односторонни. Нужно синтезировать.

Этот синтез нам всем крайне необходим, иначе мы будем попрежнему иметь дело с туманными категориями.

Чтобы иллюстрировать это положение, я перейду, по существу, к одному из туманных вопросов.

Возьмем вопрос о «качестве» и о «скачках».

Ясен ли он «философам» и «социологам»? Нет! Здесь они находятся в сфере о б щ е й постановки вопроса.

Мое глубокое убеждение, что если бы они вышли из о б щ е й сферы в частную, с деталями, всякие недоумения между марксистами-натуралистами и философами-социологами были бы быстро ликвидированы.

Новая беда заключается в том, что дать эти частности могут преимущественно естественники.

Они должны захотеть поработать над этими вопросами, исходным пунктом сделавши не учения Коржинского, Фриза и др., а Гегеля, Энгельса, Плеханова. Для натуралистов это тем более интересно, что вечно спорный вопрос о «виде» и «разновидности» есть лишь частный вопрос «качества»: будет правильно решен последний — решится и первый.

Мы говорим о переходе качества через количественные изменения к новому качеству путем скачка, мутации, перерыва старой эволюции.

Скачок мы представляем себе не ускоренной эволюцией, а именно мутацией, движением, совершающимся в условиях новых, иных связей, причем вслед за этой мутацией, по нашему мнению, восстанавливается постепенный (эволюционный) процесс нового качества, с иными (уже третьими) связями.

Образный пример:

Качество № 1: буржуазия, пролетариат и прочие классы находятся в капиталистической связи (буржуазное общество); эти связи изменяются постепенно, оставаясь по существу теми же (количественно-эволюционный процесс); наступает скачок: старые связи разорваны, восстанавливаются иные, я бы сказал, механические, ибо былое единство распалось, и борются (находятся во враждебной связи) minimum два единства; борьба эта мутационна: трамваи выполняют роль баррикад, рабочие — красных солдат, капиталисты — черных командиров и агитаторов и т. д.; борьба кончается победой одного из борющихся единств и появляется общество диктатуры пролетариата, в котором те же силы находятся в связи иного характера, чем в качестве № 1; качество № 2 эволюционирует (постепенно, количественно изменяется).

Читатель не найдет здесь ничего мудреного, на самом же деле вопрос не так прост.

Мне вспоминается один доклад о Февральской революции, сделанный молодым историком в Свердловском ун-те. Он пытался доказать, что Февральская революция не есть революция, а что таковой был лишь Октябрь.

Завязалась дискуссия, в которой, если не запамятовал, докладчик остался в одиночестве.

А между тем он был прав ровно в той же мере, в какой были правы его противники.

Несомненно, что февральские дни были и революционными, и нереволюционными, что они были эпохой мутации, разделявшей два разных качества, и в то же время днями того же качества, которое было и до и после них.

Был ли декрет о продналоге скачком? Наступило ли за ним новое качество?

Ответим формулой логики движения: да — нет.

Мотивируем теперь, почему на поставленные вопросы нельзя отвечать по другой формуле: «да — да», «нет — нет».

Скачок, по Гегелю — Плеханову, лежит на грани двух качеств, а потому, чтобы ответить, скачок ли февральские, октябрьские дни или акт замены продразверстки налогом, мы должны определить, новое ли качество бытие; наступившее после этих дней или акта, или то же, что было и до этих дней.

Но как это сделать? Если до Февральской революции буржуазия была правящим, а пролетариат подчиненным классом, то и после нее отношение осталось то же. В этом отношении

качество осталось старым, Февральская революция не есть революция, не есть скачок. Ленин про нее говорил: «Какая она там великая революция?!»

Но если рассмотреть Россию до-и-после-февральскую в другом отношении, ну хотя бы в отношении внутрибуржуазных связей, то два качества будут налицо и февральские дни мы квалифицируем как дни скачка, революции.

Возьмем Октябрь. До него $\frac{Б}{П}$ после него $\frac{П}{Б}$. Несомненные два качества. Октябрь — несомненный скачок. Но если рассмотреть Россию до-и-после-октябрьскую в отношении наличия государственности, то качество остается тем же (и там, и здесь государство), скачка не было, он еще впереди *.

В чем же дело?

На мой взгляд, оно заключается в следующих основных положениях марксизма: нужно всякую вещь, всякое явление рассматривать в отношении к другим вещам, другим явлениям, т. е. в связи с ними, а также в собственном развитии, не забывая, что всякая вещь есть совокупность свойств.

Вещи изменяются и превращаются в результате внутренних противоречий и внешних.

Если мы с этой точки зрения рассмотрим вопрос о скачках и о качестве, тогда получим следующее решение вопроса.

Качество есть отношение совокупности свойств данной вещи, данного явления к совокупности свойств другой вещи, другого явления.

Мир в целом не обладает ни качеством, ни количеством, так как его нельзя рассматривать в отношении к чему-нибудь иному, к миру прим хотя бы.

Самое же слово «качество» показывает, что здесь уже имеется отношение, сравнение.

Но мы можем взять такое отношение, которое ничего не говорит о качестве:

$$\frac{\text{2 фунта яблок}}{\text{3 фунта яблок.}}$$

Это — чисто количественное отношение.

Для того чтобы оно стало качественным, нужно, чтобы в число свойств числителя и знаменателя или числителя или знаменателя входило какое-либо новое — одно, два, десять, это безразлично — свойство:

$$\frac{\text{2 фунта яблок антоновских или}}{\text{3 фунта яблок анисовых}}$$

* Его можно мыслить так: соберется такой-то съезд Советов и постановит: делать нам нечего, самораспускаемся.

или

2 фунта винограда
2 фунта черной сливы.

Мы берем родившегося ребенка в отношении к этому же ребенку в состоянии до момента рождения. Оба они в отношении друг к другу различные качества, так как в совокупность свойств утробного ребенка входит единое с матерью кровообращение, особые свойства легких и т. д., в совокупность же свойств родившегося ребенка входят новые свойства: дышать, ртом принимать пищу, пачкать пеленки... девочка (одна совокупность свойств) на определенной ступени своего развития становится девушкой (другая совокупность свойств), когда у нее открываются менструации, матерью (третья совокупность свойств), когда она рождает ребенка, и т. д.

На своем жизненном пути человек — и другие вещи — переживает массу скачков, заметных и незаметных человеческому глазу.

Мы можем определить качество вещи, только беря ее в отношении ее же самой в предыдущем состоянии. Здесь нельзя говорить о качестве ч а с т и (ушей, глаз, мозга и т. п.), ибо часть имеет определенные функции только в целом, вместе с другими частями: не мозг глупеет, а человек, не глаза слепнут, не уши глохнут, а человек.

Но ведь в нас ежесекундно исчезают и возникают разные свойства?

Да, это верно. Именно поэтому можно сказать, что каждая вещь в каждый данный момент представляет собой множество качеств, она переживает бесконечный ряд скачков.

Но ведь когда в нас возникают эти новые свойства, то те, старые, еще остаются, лишь количественно изменяясь?

Да, и это верно. Именно поэтому можно сказать и иное: каждая вещь в каждый данный момент представляет собой старое качество, переживает эволюционный процесс.

От гегелевской формулы: «да — нет», «нет — да» никуда не уйдешь, а потому надо ставить вопрос вполне конкретно и руководствуясь 1-м тезисом Маркса к Фейербаху.

Но об этом дальше.

Возьмем теперь вещь в ее внешних противоречиях. Ленин показал нам два качества: военные свойства работника при Сэпе превращаются в известном смысле в отрицательное явление при Нэпе.

Этот пример особенно интересен, так как мы видим в одном и том же работнике с н е и з м е н и в ш и м и с я свойствами двух разнокачественных работников.

Эта кажущаяся нелепость легко превращается в истину, как только мы возьмем вещь в отношении к другим вещам, к среде как совокупности других вещей. Тогда мы получаем: совокупность свойств военного работника в отношении к совокупности свойств военной среды — одно качество, а совокупность того же работника

в отношении к совокупности свойств мирной среды — другое качество.

Работник, взятый изолированно, метафизически, ни о каком качестве нам не говорит, но он же — хотя бы он и не изменился, — взятый вместе со средой, диалектически, стал, как мы видим, иным качеством.

Но так же, как раньше, при рассмотрении вещи в ее внутренних противоречиях, мы говорим, что не уши надо рассматривать, а человека с ушами, и здесь, поскольку речь идет о внешних противоречиях, не работника нужно рассматривать, а среду с работником.

Возьмем другой пример. Мы пишем этим куском мела на доске и пробиваем им стекло. Разбавляем мел водой капля за каплей. После десятой капли количество перешло в качество: мел не оставляет следа на доске. Но оно еще не перешло в иное качество в отношении стекла; только после 20-й капли воды этот кусок мела утерял свойство пробивать данной упругости стекло. Этот пример переносит нас к отношениям и внутренних (мел изменяется) и внешних (стекло — мел, мел — доска) противоречий.

Мы вещи рассматриваем в их связи (в отношении) с другими вещами, как вместе (среде), так и по отдельности. Но ведь вещей бесконечное количество? Да, им нет числа.

Отсюда остается сделать вывод, к которому мы уже раз пришли: каждая вещь в каждый любой момент является бесчисленным количеством качеств, она в этот момент и остается старым качеством, и уже стала новым.

«Да — нет». «Нет — да».

Плеханов в предисловии к «Фейербаху» Энгельса подводит к такому решению, но останавливается на полпути.

«Движение есть противоречие. О нем необходимо судить диалектически, т. е., как сказал бы г. Бернштейн, по формуле: «да — нет и нет — да». Поэтому мы должны признать, что, пока речь идет у нас об этой основе всех явлений, мы находимся в области «логики противоречия».

Но молекулы движущейся материи, соединяясь одни с другими, образуют известные с о ч е т а н и я — вещи, предметы. Такие сочетания отличаются большей или меньшей прочностью, существуют более или менее продолжительное время... «Здесь вступает в свои права другая формула: «да — да и нет — нет».

Это очень хорошо сказано, лучше, чем во всей марксистской литературе, включая Маркса и Энгельса. Это есть база для решения вопроса об абсолютной и относительной истинах и т. п.

Но этого недостаточно. Если мы возьмем затасканную тряпку, то увидим, что она вполне устойчивое сочетание в качестве тряпки для вытирания пыли, но она совсем неустойчивое сочетание для мытья полов.

Эта бумага не является устойчивым сочетанием в отношении к печатному станку или к махорке, которую в нее будут завертывать, но она является таковым в качестве растопки печей и еще

в каком-нибудь отношении. Нужно, следовательно, качество искать обязательно в отношении.

Но не только нужно отношение, а вполне определенное, конкретное, поскольку мы хотим рассматривать вещь в ее качественном развитии.

Мы, например, говорим об истории форм общества и пытаемся разбить его на периоды.

Какой взять критерий?

Если мы возьмем общество, имея в виду производство, получим одни периоды (земледельческие орудия, ремесленный инструмент, ткацкий станок, паровая машина, электродвигатель); если мы будем общество рассматривать в его религиозном развитии, получим другие периоды (анимизм, демонизм, единобожие, безбожие). И т. д.

Мы можем общество рассматривать в совокупности ряда его функций, свойств; в таком случае придется прибегать к более сложным критериям. Попробуйте рассмотреть человека, как смену качеств, не конкретно, не в отношении к определенным его функциям, а вообще.

Получится бессмыслица или невыполнимая задача, если вы попытаетесь взять его в отношении всех функций.

Я голоден; ем калач — менее голоден; съедаю другой — еще менее голоден; съедаю бублик — я сыт. Количество перешло в качество. Я в определенном отношении стал новым качеством. Но ведь в тот момент, когда я становился (момент скачка) сытым, я все еще хочу пить; в этом отношении я стану иным качеством (не хочу пить) лишь спустя некоторое время. И так далее.

Именно потому, что я, как и всякая вещь, обладаю бесчисленным количеством свойств и нахожусь в связи с бесчисленным количеством вещей, я есмь бесчисленное количество качеств, я нахожусь в процессе бесчисленных скачков и столь же бесчисленных эволюций.

Был ли скачок? И да, и нет. Диалектика.

И когда я читаю 1-й тезис Маркса о Фейербахе, я полагаю, что в нем содержится глубоко верная мысль: бери мир субъективно, *в отношении к себе*, практически:

«Главный недостаток материализма — дофейербаховского включительно — состоял до сих пор в том, что он рассматривает действительность, предметный, воспринимаемый внешними чувствами мир лишь в форме *объекта* или в форме *созерцания*, а не в форме *конкретной человеческой деятельности*, не в форме *практики*, не *субъективно*».

Мне кажется, если бы этим тезисом Маркс хотел выразить мысль о необходимости изучать мир, чтобы его изменять, он не стал бы писать 11-го тезиса, а включил бы его в 1-й.

Не имея возможности охватить предмет во всех его проявлениях и в связи со всеми окружающими его вещами, мы должны ставить субъективно-практические задачи: рассматривать его в тех

функциях и в тех связях, которые *н а с* в данный момент, в данном месте *и н т е р е с у ю т.*

Некоторые товарищи видят в этой формулировке уклон в сторону субъективного идеализма. Нужно ли доказывать, что в ней субъективным *и д е а л и з м о м* и не пахнет: я рассматриваю объективный, вне меня находящийся мир в объективных отношениях, связях. Это — материализм.

При такой постановке вопроса дарвинист легко может принять диалектику, т. е. синтезировать эволюцию со скачком, мутацией.

Эта постановка иная, чем у натуралистов-мутационистов.

Те мутацию ищут, например Де-Фриз, как какую-то редкость, и «энотеры» являются для них большой находкой; но эти же энотеры изменяют мутационистам с не меньшей легкостью, чем придворные дамы французских королей XVI века своим возлюбленным.

Метафизика ведь своей оборотной стороной, к огорчению ее рыцарей, имеет «измену» — изменчивость.

Мы же должны искать скачки всюду, не дожидаясь, когда пройдут 2—3 тысячи лет (см. Де-Фриза), и классифицировать животный и растительный мир на основании тех критериев, которые в нашей практической деятельности выделяются как актуальные.

На основании всего сказанного не трудно прийти к выводу, что у нас будут в результате нашей классификаторской деятельности многочисленные ряды «качеств», т. е. семейств, классов, родов, видов, разновидностей.

Если мы возьмем один признак, то классифицируемые виды рассортируются в этом порядке, если другой — в другом порядке; если возьмем совокупность многих признаков, получим третий ряд качеств и т. д.

В таком случае разговоры о хороших и плохих видах отпадают, ибо все они одинаково хороши, т. е. обладают определенным объективным признаком — свойством.

Отпадают и разговоры о каких-то сальто-мортальных скачках, так как таковые универсальные скачки есть не что иное, как целый ряд расположенных во времени, т. е. последовательных, скачков различного порядка.

Возьмем такой пример. Россия совершила базисный скачок еще до Октября; в Октябре она совершила политический скачок; дальше она участвовала и будет участвовать в целом ряде скачков, неминуемых после первого, базисного скачка: этический, эстетический, религиозный и пр. и пр.

Можно, следовательно, сказать, что Россия уже совершила скачок и находится в эволюционном процессе и, наоборот, что она находится в процессе скачка.

Все зависит от того, о *к а к о м* скачке мы говорим: истина всегда конкретна.

Если о скачке совокупности признаков, то Россия находится в процессе начатого, но не завершенного скачка. Если же речь идет об определенном признаке, то он уже стал иным (политика) или еще остается старым (религия) и т. п.

* * *

Теперь коротенькая практическая часть.

Естественники должны вместе с нами работать над теоретическими проблемами, и тем создастся синтез конкретного, экспериментаторского ума с умом абстрактным философов.

Но перед нашими натуралистами стоят и чисто пропагандистские задачи.

Они должны со с в о и м и данными в руках показать нашему читателю преимущества монизма над плюрализмом; они должны остановиться на вопросах материализма, мало популяризованных в марксистской литературе: о механическом материализме, о Фохте, Бюхнере, Молешотте (их заслуга и ошибки), об энергетических течениях в естествознании; они должны дать наглядное представление, что значит: «мир развивается в противоречиях»; они должны рассказать читателю, как натуралисты доказывают безначальность и бесконечность материи; они должны ясно показать, почему мы, марксисты, говорим только об одной субстанции, о материи, и считаем разговоры о каких-то еще субстанциях каждой вещи праздной болтовней, метафизикой.

За это наш читатель, особенно антирелигиозник, большое спасибо скажет естественнику.

И все это на фоне заглавной темы: причинность — телеология.

Нужно все же признаться натуралистам-дарвинистам, что у Дарвина немало таких выражений, которые подталкивают его читателей к телеологическому мировоззрению.

Спутник коммуниста: 1923. № 20. С. 215—234

И. И. Скворцов-Степанов

МАРКСИСТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ

(Из работы «Исторический материализм и современное естествознание»)[25]

Конечно, исторический материализм не говорит «об общем отношении духа и вещества, души и материи» и т. д. Но только потому, что все это изучает, исследует, устанавливает, дает биология и исторический материализм просто принимает ее достижения.

Биология показывает, каким образом развилось животное-человек, *менее* отличающееся от человекоподобных обезьян, чем различные виды обезьян одни от других. Это существо и его развитие изучается биологией как один из зоологических видов, подобно орангутангу, летучей мыши, лягушке, ящерице и т. д. Исторический материализм просто берет от биологии этого зоологического предка современного человека как нечто данное: берет не только с его анатомическим строением, о котором можно судить по остаткам костей этого «предчеловека», но и с уже готовым «духом», с известной совокупностью психических способностей, о ко-

торых можно судить частью опять-таки по анатомическому строению, частью по наблюдениям за низшими, за наиболее «бескультурными» из существующих теперь диких племен.

Задача исторического материализма — выяснить, каким образом из этого *зоологического* предка развился *человек:* каким образом в ходе десятков тысячелетий создались изменения, которые, накопляясь, провели пропасть между человеком и остальным животным миром. Настолько глубокую пропасть, что мы *противопоставляем* «природу» — с одной стороны, и человеческое общество — с другой, следовательно, во втором случае в науках об обществе, перестаем видеть в человеке один из зоологических видов и рассматриваем его уже как существо, *качественно* отличное от остальных животных. Значит, исторический материализм, беря выводы биологических наук как готовые данные, рассматривает явления, происходящие в человеческом обществе, с какой-то *своей, особенной* точки зрения. Вследствие этого особого способа изучения общественных явлений (особого *метода, подхода* к ним) науку об обществе никак нельзя считать просто отделом, частью биологических наук. В чем же дело? В чем особая точка зрения исторического материализма?..

Исторический материализм *продолжает* то дело, которое в одной своей части выполнено философским материализмом или, употребляя более ясное и прямое выражение, выполнено *современным естествознанием:* для марксистов не существует области какого-то «философствования», отдельной и обособленной от науки; материалистическая философия для него — последние и наиболее общие выводы современной науки. Идеалистическую философию он отвергает потому, что она мнит, будто бы обладает какими-то иными способами познания мира, кроме применяемых наукой, а на практике подменяет действительное знание произвольными построениями и прямыми фантазиями. Таким образом, идеалистическая философия не раскрывает мир, а обволакивает его туманами и, частью сознательно для идеалистов, частью бессознательно, задается целью подчинить людей власти фантазий, вместо того чтобы люди подчиняли себе мир посредством труда, направляемого знанием.

Буржуазность научных работников естествознания до известной границы не мешала им выяснять, каким образом в развитии природы возникли «дух», мышление, психические явления. Кое-что сделали буржуазные ученые и для выяснения того, каким образом «дух» развивался в человеческом обществе. Но они быстро остановились. Развертывающаяся классовая борьба пролетариата повела к тому, что потребность понять действительные отношения в обществе сменилась у буржуазии потребностью скрывать их, окружать непроницаемой тайной.

Вместо того чтобы выяснить, каким образом в обществе и благодаря обществу нервно-мозговая система зоологического предка человека превратилась в высокоразвитую человеческую нервно-мозговую систему, буржуазные ученые превратили ум челове-

ческий в основу, в первопричину всего общественного развития. Развиваясь сам по себе, неизвестно от каких причин, он из себя творил все: и новые орудия, и новые приемы добывания средств существования, и новые формы общественной организации.

Практически-политическая цель такого подхода к изучению человеческого общества выступает с полной прозрачностью. Человеческий ум — творец всего, что отличает человека от животного. Если отстранить от власти умных, образованных, которые будто бы приходят к власти и богатству только вследствие более широкого опыта и знаний, общество будет отброшено к зоологическому прошлому.

Часть буржуазных ученых захотела глубже обосновать эти практические выводы, связав их с естествознанием, с дарвинизмом. Зоологическая борьба за существование, говорят они, вечный удел всего сущего в мире. Его не может избежать человек. В этой борьбе тоже совершается биологический отбор. Но в отличие от животного мира, где побеждает особь, у которой наиболее быстрые ноги, или наиболее острые клыки, или самый тонкий слух, особое благородство человеческой природы выражается в том, что здесь исход борьбы определяется относительной силой ума. И если бы мы захотели изменить такой порядок, когда наверху стоят собственники, которые только командуют, а внизу многочисленные массы, которые убиваются беспросветно тяжким физическим трудом, это значило бы идти против законов природы, которые обеспечивают успех наиболее даровитым, сильным своими умственными способностями, обычно передающим эти способности по наследству. Людям, осужденным на жалкое прозябание, нечего жаловаться на свою горькую долю: их осуждает не общественный строй, не власть собственности, а вечные, непреложные законы природы. Ни на что иное они не пригодны: не в том их несчастье, что они унаследовали от родителей нищету, а в том, что они унаследовали от них недостаточные таланты и дарования. А потому их участь — не командовать, а повиноваться. И, само собой разумеется, все это в усиленной степени относится к коренному населению Африки, Азии, Австралии: к неграм, готтентотам, китайцам, индусам и т. д.

Мы уже показали, как на все эти вопросы отвечает *исторический материализм,* следуя за Марксом и Энгельсом. В человеческом обществе он тоже раскрывает изменчивое приспособление к изменяющимся условиям существования. Но он видит, что это приспособление имеет не биологический, а совершенно особый, социальный (общественный) характер и осуществляется таким способом, что общественный человек, изменяя орудия труда, которыми он воздействует на предметы природы, вместе с тем изменяет и свою собственную природу: в этом воздействии посредством труда вырастает мышление, «дух», и вместе с тем человек все больше отделяется и отходит от своего зоологического прошлого.

Исторический материализм показывает дальше, как с развитием производительных сил общество шаг за шагом расслояется, как появляются отношения эксплуатации, как разделяются эксп-

луататорское меньшинство и эксплуатируемые массы, как изменяются формы эксплуатации и как на известном уровне развития производительных сил становится необходимым и непредотвратимым уничтожение эксплуататорских отношений. Он не отрицает, что господствующие классы монополизировали науку, но указывает, что они монополизировали ее так же, как и материальные блага, и что они держат ее в своих руках для упрочения своего господствующего положения...

[Естествознание] смотрит на растение и на всякий живой организм как на чрезвычайно сложный, тонкий, но тем не менее все же *механизм,* который усваивает энергию из внешнего мира и превращает, претворяет ее из одних форм в другие. Как это происходит в некоторых случаях, наука еще не знает. Но она уже успела выяснить многое в этих превращениях энергии из одних форм в другие, она уже осветила большое количество важнейших процессов, которые в своей совокупности составляют жизнедеятельность растения. И во всех случаях она показывает, что *закон сохранения энергии остается в полной силе по отношению к растительной жизни.* Нигде не находится места для какой-то особой «жизненной силы», представляющей в своем действии изъятие из закона сохранения энергии. И нигде не удается открыть никакого надбавка к тем количествам энергии, которые усваиваются растением из внешнего мира, и никаких особых таинственных форм энергии сверх тех, которые вообще наблюдаются в химических и физических процессах.

Марксист должен прямо и открыто сказать, что он принимает это так называемое *механистическое* воззрение на природу, *механистическое* понимание ее. Недостойно марксиста приходить в трепет перед попами в угоду или давать грубые формулировки этого понимания и затем отмежевываться вообще от механистической точки зрения на процессы природы.

Терпя от современной науки поражение за поражением в истолковании процессов растительной жизни, вытесняемые здесь с одной позиции на другую, идеалисты хотят спасти для себя «чудо», «непознаваемое», «непостижимое», «таинственную сущность» хотя бы для тех случаев, когда они подходят к явлениям психической жизни, представляющей наиболее характерную черту для высших форм *животного мира* и в особенности для *человека.* Особая «сущность», «душа» становится для них центром и творческим источником всех этих явлений. Проявления «души» представляются идеалистам решительным исключением, изъятием из общих законов природы, областью, где физике и химии положительно нечего делать.

Наука на наших глазах бодро вторгается в это последнее убежище идеалистической философии. Она уже с величайшей убедительностью показала, что так называемые психические процессы или духовные явления суть функции, проявления деятельности не какой-то души, а нервно-мозговой системы. И точно так же она уверенно идет в том направлении, чтобы и в этих процессах

вскрыть превращение одних форм энергии в другие и чтобы свести их к таким простейшим явлениям, как рефлексы, механизм и формы которых осложняются с развитием и усложнением нервно-мозговой системы.

Несмотря на эти осложнения, они так же и в том же смысле остаются основным элементом психической жизни, до самых сложных ее проявлений включительно, как клеточки — основной элемент всех тканей, составляющих человеческое тело.

Механистическое понимание природы, раскрывая, что *и область психической жизни не дает исключений из закона сохранения энергии,* идет к своему завершению.

Печатается по кн. Гортер Г. Исторический материализм. 2-е изд. М., 1924. С. 145, 151—154, 166—167

Я. Э. Стэн

ОБ ОШИБКАХ ГОРТЕРА И тов. СТЕПАНОВА

Книжка Гортера предназначена для широкого круга читателей. Важность изучения исторического материализма широкими кругами членов партии и беспартийных рабочих никем не может отрицаться. Осмыслить свой опыт, более или менее правильно и сознательно подойти к вопросам текущей политической и общественной жизни всякий член партии и рабочий сможет, только зная основные положения метода исторического материализма и умея ими пользоваться. К книжке, предназначенной для такого круга читателей, как основное требование должно быть предъявлено ясное, четкое и правильное изложение основных категорий исторического материализма, покоящееся на жизненном, близком для рабочих иллюстративном материале. Уяснить же и понять сущность метода исторического материализма можно только при том условии, если мы поймем место и роль исторического материализма в общей системе марксистской теории. Рассматривая исторический материализм изолированно, оторванно от теории марксизма, в особенности от философских основ марксизма, мы не только не будем знать этих философских основ марксизма, но мы ничего не поймем и в историческом материализме.

Среди марксистов Интернационала была распространена очень плохая теоретическая привычка принимать не всего Маркса, а только отдельные его части. Некоторые принимали теорию стоимости и соглашались на всякие идеалистические «поправки» к историческому материализму. Другие, отстаивая исторический материализм, охотно отбрасывали теорию стоимости. Но самой распространенной являлась и является третья «порода». Представители этой «породы» не прочь «друзьями счесться» и с историческим материализмом, и с экономическим учением Маркса, но они обнаруживают сильную нелюбовь к философским, материалистическим основам марксизма. Всех этих Фрицев и Максов Ад-

леров неудержимо влечет к себе безвкусная и жиденькая каша махистской и кантианской философии. При их слабой «теоретической комплекции», чтобы хоть как-нибудь устоять на ногах, им вредно пить «крепкое вино» диалектического материализма, которое по силам только стойким и крепким борцам за дело пролетариата,— им надо пить пресную водичку. Естественным видом их пищи является «эклектическая похлебка». Не поняв философских материалистических основ марксизма, такого рода «марксисты» утрачивают понимание живого единства, органической связи всех сторон марксистской теории и начинают калечить и коверкать даже те части марксизма, искренними сторонниками которых они себя заявляют. Диалектическое единство марксистской теории блестяще характеризует Плеханов в следующих словах: «Марксизм — не только известное экономическое учение (учение о характере и развитии производственных отношений, свойственных капиталистическому обществу); он не только известная историческая теория (исторический материализм); он так же не есть известное экономическое учение плюс известная историческая теория. У Маркса экономическое учение не поставлено рядом с исторической теорией: оно насквозь пропитано ею. То, что говорится у него о характере и развитии производственных отношений, свойственных капиталистическому обществу, является плодом изучения экономики данной эпохи с точки зрения исторического материализма. Вот почему безусловно правы те, которые говорят, что «Капитал» есть не только экономическое, но также историческое сочинение.

Однако и это не все. Исторический материализм, с точки зрения которого Маркс изучал экономические отношения капиталистического общества, еще не составляет миросозерцания. Он — только часть материалистического понимания мира: материализм в его применении к области истории. Вот почему исторический материализм — иначе — материалистическое объяснение истории предполагает материалистическое понимание природы... Таким образом, марксизм представляет собою цельное и стройное материалистическое мировоззрение, и кто упускает из виду эту цельность его — как материалистического учения, имеющего своим предметом не только историю, но также и природу,— тот рискует очень плохо понять даже и те отдельные стороны этого учения, которые почему-либо привлекают к себе его внимание и пользуются его признанием».

Основным грехом Гортера и является его непонимание того, что исторический материализм покоится на фундаменте философского материализма. Очень интересны те мотивы, по которым Гортер противопоставляет исторический материализм философскому. «Ведь противники, и прежде всего верующие, начинают с того, что они сваливают в одну кучу оба вида материализма и, пользуясь отвращением верующих рабочих к первому (т. е. философскому), подвергают опале второй» (С. 18). Здесь Гортер ради того, чтобы приспособиться к мещанским и религиозным предрассудкам отста-

лых слоев рабочих, жертвует коренной философской, материалистической позицией марксизма. Здесь перед нами ясно вырисовывается одна из тех линий, по которой наметилось и шло идеологическое перерождение германской социал-демократии. Такую крупную теоретическую уступку мещанским предрассудкам делает Гортер, стоявший на левом крыле социал-демократии, и прикрывает Каутский, авторитетнейший представитель и вождь второго Интернационала, написавший в книжке Гортера предисловие и ни единым словом не оговоривший этой вопиющей ошибки Гортера.

Восставая против философского материализма, Гортер заявляет, что «исторический материализм, подобно всякой опытной науке, является средством достигнуть известного общефилософского миросозерцания». Но это общее представление о мире, к которому приближает нас исторический материализм, «не материалистически-механическое, равно как и не христиански-католическое, не евангельское, не либеральное представление: оно — другое, новое понимание, новое созерцание». В этих словах скрывается та невероятная путаница, которая существует по основным вопросам материализма в голове Гортера. Он против материалистически-механического представления о мире, и поэтому он против философского материализма вообще. Гортер понятия не имеет о том, что механический материализм — это частная форма материализма и что быть против частного вида материализма еще не значит быть против материализма вообще. Он не слыхал также о том, что новейшей формой, которую принял материализм, является диалектический материализм. На протяжении всей книжки Гортер ни единым словом не упоминает о диалектике и диалектическом методе. Для него он просто не существует. Но еще более странно то, что тов. Степанов, взявшись в своем приложении к книжке Гортера поправить и разъяснить его ошибку, впадает в точно такую же ошибку. Озаглавив свое приложение: «Исторический материализм и естествознание», тов. Степанов каким-то образом ухитрился совершенно обойти вопрос о диалектике и диалектическом материализме.

Непонимание Гортером сущности и роли диалектического материализма приводит к целому ряду неправильностей в его понимании исторического материализма и заставляет его платить в области практической политики обильную дань абстрактной метафизической, антидиалектической революционности — «детской болезни левизны». Но и тов. Степанову не проходит даром такое холодное равнодушие к материалистической диалектике. Первым следствием такого невнимания к диалектике у тов. Степанова является упразднение марксистской философии. Ввиду того что материалистическая диалектика исчезла из поля внимания Степанова, ему приходится объявить тождество философского материализма и современного естествознания. По этому поводу он пишет: «Исторический материализм продолжает то дело, которое в одной своей части выполнено философским материализмом, или, употребляя более ясное и прямое выражение, выполнено современным

естествознанием: для марксизма не существует области какого-то «философствования», отдельной и обособленной от науки: материалистическая философия для него — последние и наиболее общие выводы современной науки» (С. 152). Забыв, что существует метод материалистической диалектики и что основная задача марксистской философии и заключается в выработке научной методологии, логики науки, тов. Степанову ничего не осталось делать, как свести понятие марксистской философии к плоскому определению: «последние и наиболее общие выводы современной науки». Как раз по той причине, что игнорируемый тов. Степановым диалектический метод начинает проникать в современные науки, особая наука, занимающаяся сводкой и регистрацией общих выводов отдельных наук, становится ненужной. Чем единственно является и может являться марксистская философия, это ясно видно из следующего заявления Энгельса: «Поскольку в каждой отдельной науке предъявляется требование выяснить свое положение по отношению к общей связи явлений и в сфере их познания, всякая особая наука об этой связи становится излишней. От всей прежней философии остается еще, в качестве самостоятельной науки, учение о мышлении и его законах — формальная логика и диалектика. Все прочее относится к положительной науке о природе и истории». Отсюда ясно, что Энгельс не растворяет марксистскую философию в положительных науках, а признает за ней самостоятельную область существования. Тов. Степанов же совершенно упустил из виду активную, сознательную роль диалектического метода по отношению к современному естествознанию, в котором стихийно, бессознательно возникают зачатки диалектического материализма. Задача марксистской философии, которая разрабатывает и обосновывает всеобщие категории метода материалистической диалектики, по отношению к естествознанию заключается в том, чтобы «стихийные настроения» современного естествознания поднимать до уровня «сознательности».

Вторым следствием невнимания тов. Степанова к диалектике является его движение вспять от диалектического материализма к материализму механическому. Тов. Степанов знает, что нельзя быть марксистом, не будучи материалистом, но ввиду отсутствия у него ясного представления о диалектическом материализме и его отношении к другим формам материализма, ему приходится стать на путь механического материализма. Тов. Степанов, подобно Гортеру, знает только один вид материализма — материализм механический. Разница только в том, что Гортер отвергает механический материализм и думает, что он этим отвергает материализм вообще, а тов. Степанов, желая быть сторонником материализма, но не зная другого вида материализма, кроме механического, его принимает. По мнению тов. Степанова: «марксист должен прямо и открыто сказать, что он принимает это так называемое механистическое воззрение на природу, механистическое понимание ее. Недостойно марксиста приходить в трепет перед попами в угоду или давать грубые формулировки этого понимания

и затем отмежевываться вообще от механистической точки зрения на процессы природы» (С. 166).

Вопросы о том, достойно или недостойно марксиста придерживаться механистического понимания природы, мы сейчас и постараемся разобрать. Материализм не есть какая-нибудь постоянная, неизменная и самой себе равная величина, он имеет свою историю развития. Основное положение всякой формы материализма заключается в том, что признается объективное, независимое от человеческого сознания существование внешней природы. На этом общем базисе историческое развитие воздвигало разнообразные конкретные надстройки, создавая этим отличие одной формы материализма от другой. Энгельс писал в своем «Людвиге Фейербахе»: «Материализм, подобно идеализму, прошел различные степени развития. Ему приходится принимать новый вид с каждым новым великим открытием, составляющим эпоху в естествознании. А с тех пор как стали рассматривать с материалистической точки зрения историю, здесь также прокладывается новый путь для развития». Для того чтобы уяснить методологическую природу диалектического материализма, мы вкратце остановимся на этапах развития материализма в новое время.

Материализм, как он проявился в начале истории новой философии, мы можем охарактеризовать как материализм механический. Выдающимся представителем этой формы материализма является Декарт в области своей физики и Бэкон. Центральным вопросом этого периода истории философии является вопрос выработки нового метода познания, создания новой логики. Чтобы справиться с этой задачей, представители философии должны были связаться с естествознанием, которое до них уже неосознанно и недостаточно планомерно применяло метод, который философам предстояло обобщить и принципиально обосновать. Новейшая философия, выполняя эту задачу, становилась самосознанием новейшего естествознания. Основными науками, на которых покоилось тогдашнее естествознание, были: математика и механика. Недаром декартово объяснение природы покоится всецело на математико-механических принципах. Основной категорией в физике Декарта является категория чистого количества. Изменение и деление этого количества и составляет содержание жизни материальной природы. Понятие материи у Декарта «геометризировано», т. е. отождествлено с понятием пространства.

Дальнейшее историческое развитие и в особенности дальнейший рост естественных наук отрицает чистый механический материализм и ставит на его место французский материализм XVIII века. Французский материализм имеет двойственную природу: с одной стороны, он включает в себя интерес к вопросам биологического естествознания, а с другой стороны — интерес к вопросам общественно-историческим, возникшим вследствие жгучей потребности французской буржуазии изменить старые феодальные производственные отношения, пришедшие в противоречие с ростом новых производительных сил. Конец XVII и начало

XVIII века ознаменовались крупным подъемом и ростом биологических наук. Механические методы были перенесены в области органических явлений. Самое понятие механического претерпело под влиянием изучения организма превращение, потеряв свой автоматический, безжизненный характер. Понятие материи у французских материалистов не исчерпывается механическим движением, а является единством движения и ощущения. «Человек-машина» Ламетри вовсе не то же самое, что «животное-машина» Декарта. Материализм обогатился, включил в поле своего внимания свойства организма и начал подходить в лице Гельвеция к материалистическому освещению общественной и исторической жизни человечества. База, на которой покоился французский материализм, расширилась по сравнению с чистым механическим материализмом, но отсутствие диалектического метода не дало возможности точно и ясно установить конкретные особенности, качественную определенность механических процессов в отличие от органических и наоборот. В развитом виде значение и роль категории качества была выяснена Гегелем. Если великие представители механического естествознания и механического материализма считали основной категорией категорию количества, то Гегель в противовес им начинает свою «Науку логики» с категории качества. Для Гегеля, конечно, не существует реально абстрактное качество. Для него существует только реальное единство количества и качества — мера. Все, что существует в действительности, есть синтез количества и качества — мера. Начиная свою «Науку логики» с категории качества, Гегель подчеркивает важное значение качественно-конкретного изучения действительности. Задача науки не может заключаться только в том, чтобы выразить мир в абстрактных, всеобщих формулах, чтобы все наличные различия свести к абстрактным тождествам, кроме того, необходимо качественное изучение каждой особой части действительности. Познать закономерность всякого развития, заключающегося в исчезновении старых и возникновении новых, особенных состояний, можно только на основе качественно-конкретного исследования. Категория качества указывает ту линию, по которой проходит грань между формальной логикой и логикой диалектической. Формальная логика отрывает форму от содержания, для нее формы мышления не связаны с действительностью, диалектическая же логика выражает в мышлении действительное бытие. И только тогда, когда мы подходим к охвату нашим сознанием качественно-конкретного содержания всей действительности, возникают все проблемы диалектической логики.

Из материалистов уже Фейербах понял важное значение качественно-конкретного момента. В своей «Истории новой философии» он писал: «Это без сомнения возвышенная и справедливая мысль, что движение есть принцип природы», и ошибка Гоббса и Декарта, по мнению Фейербаха, заключалась не в том, что они применяли этот принцип, но в том, «что они возвышали на степень всеобщего начала только частный случай движения, именно, дви-

жение механическое, определенное в математических признаках...» «Пока математические представления господствовали над умами, не мог возникнуть правильный взгляд на жизнь, на природу качеств, на то, что является специфически-физическим. Математик должен возвести механическое движение на степень всеобщего принципа, а природу должен сделать машиной, в противном случае она для него не может быть конструирована. Качество, которое именно одушевляет природу и составляет ее истинную физическую сторону, сводится к ее математической концепции, к чему-то превзойденному, идеальному, является простой акциденцией, чем-то нереальным».

Из материалистов только Маркс и Энгельс первые полностью поняли значение качественного исследования действительности. Специфическую ограниченность старого, механического материализма, по Энгельсу, составляет: «исключительное приложение мерила, заимствованного из механики, к химическим и органическим явлениям, т. е. к таким явлениям, в области которых механические законы хотя и продолжают, конечно, действовать, но отступают на задний план перед другими, высшими законами». Здесь Энгельсом выражено требование качественно-конкретного подхода к изучению явлений. Энгельс восстает против растворения органических и химических процессов и механических и считает необходимым открывать специфические, особые законы каждого из этих процессов. Требование качественно-конкретного исследования не разрешает нам применять механические и биологические аналогии и в области изучения общественно-исторических явлений, не отменяющих законы механики и биологии, но подчиняющихся высшим историческим законам. В историческом развитии разные формы материализма основывались на той или другой группе естественных наук. Тип связи между явлениями, раскрывавшейся группой естественных наук, служивших основой данной форме материализма, распространялся на все остальные области. Диалектический же материализм есть высшая форма материализма, которая «отменяет» в гегелевском смысле этого слова прежние, ограниченные формы материализма и покоится на изучении всей природы и человеческой истории. Диалектический материализм восстает против перенесения специфической закономерности данного вида процессов на другие формы и виды процессов и требует качественно-конкретного исследования каждой особой части действительности. Эта методологическая предпосылка диалектического материализма полностью подтверждается современным естествознанием. Имея в виду это подтверждение, тов. Ленин писал: «Как ни диковинно с точки зрения «здравого смысла» превращение невесомого эфира в весомую материю и обратно, как ни странно отсутствие у электрона всякой иной массы, кроме электромагнитной, как ни необычно ограничение механических законов движения одной только областью явлений природы и подчинение их более глубоким законам электромагнитных явлений и т. д.— все это только лишнее подтверждение диалектического

материализма. Новая физика свихнулась в идеализм главным образом именно потому, что физики не знали диалектики. Они боролись с метафизическим материализмом. С его односторонней «механичностью»,— и при этом выплескивали из ванны вместе с водой и ребенка». Таким образом, мы ясно видим, что с точки зрения диалектического материализма недопустимо сведение всех процессов природы на механический процесс, и напрасно тов. Степанов авторитетно заявляет, что марксиста достойно только механическое представление о мире. «Это, конечно, сплошной вздор, будто материализм утверждал... обязательно «механическую», а не электромагнитную, не какую-нибудь еще неизмеримо более сложную картину мира, как движущейся материи» (Ленин). Тов. Степанов хотел исправить ошибку Гортера, но впал сам в крупную ошибку, только что нами разобранную. Вернемся же теперь вновь к ошибкам самого Гортера.

Из незнания диалектики Гортером вытекает его неправильное понимание категории производительных сил. Он ставит знак равенства между техникой, орудиями труда и производительными силами. «Техника, производительные силы образуют базис общества» (С. 24). Если техника исчерпывает собою понятие производительных сил, то совершенно непонятно, каким образом она может связываться с общественным развитием и воздействовать на его ход. Ограничивая категорию производительных сил понятием техники, мы метафизически отрываем основу человеческой истории от самой этой истории и неизбежно должны прийти к нелепому заключению, что процессу самостоятельного автоматического развития техники параллельно протекает процесс общеисторического развития. Производительной силой орудия труда, и не только орудия труда, но в широком смысле слова средства производства могут быть только в диалектическом единстве с рабочей силой. «Машина, которая не служит в процессе труда, бесполезна. Кроме того, она подвергается разрушительному действию естественного обмена вещества. Железо ржавеет, дерево гниет. Пряжа, которая не будет использована для тканья или вязанья, представляет испорченный хлопок. Живой труд должен охватить эти вещи, воскресить их из мертвых, превратить их из возможных в действительные и действующие потребительные стоимости» (Маркс). Только живое единство человеческого труда и средства производства составляет живую основу человеческой истории и дает нам возможность понять саму диалектику развития производительных сил и всей человеческой истории (см. письмо Маркса к Анненкову).

Ошибка Гортера в вопросе о понимании завоевания государственной власти, игнорирование им понятия диктатуры пролетариата, переоценка натуралистического момента в процессе происхождения религий и неправильный уклон в понимании отношения рабочего класса к религии правильно разобраны и освещены тов. Степановым в его приложении. Поэтому мы на этих вопросах не считаем нужным здесь останавливаться.

Приложение тов. Степанова, если бы оно не заключало в себе указанных двух грубых ошибок, могло бы сделать книжку Гортера полезной для широких масс, книжку, которая хотя и не отвечает нашему основному требованию дать четкое и правильное изложение основных категорий исторического материализма, но зато является книжкой, написанной живо и популярно. Можно только пожелать, чтобы тов. Степанов поосновательнее подумал над этим вопросом и исправил бы свои ошибки. Если же тов. Степанов считает возможным не отнестись к этому серьезно, то мы можем дать ему только единственный совет, не выдавать того, что является его «личным», «индивидуальным» взглядом за марксистскую философию, за ортодоксальный марксизм.

Большевик. 1924. № 11. С. 82—89

Раздел II

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИОЗНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

ДИСПУТ А. В. ЛУНАЧАРСКОГО С МИТРОПОЛИТОМ А. И. ВВЕДЕНСКИМ 21 СЕНТЯБРЯ 1925 ГОДА [26]

ДОКЛАД А. В. ЛУНАЧАРСКОГО

Товарищи и граждане, вчерашний вечер мы посвятили дискуссии по вопросу о социальных устремлениях христианства и марксизма, сегодня мы коснемся философских сторон обоих этих учений. Несомненно, что вчерашняя наша дискуссия представляла известный интерес; доказательством этого служит хотя бы тот факт, что Ленгиз просил моего и гражданина Введенского согласия на издание этой дискуссии в виде отдельной книжки. Тем не менее было бы большим заблуждением полагать, что мы, участники этой дискуссии, полагаем, что совокупность содержания христианского и марксистского отношения к социальным вопросам или разногласия между этими учениями были нами вчера исчерпаны. Тема эта, в высокой степени богатая и широкая, могла бы быть исчерпана разве только в целом ряде подобных дискуссий. Это относится в еще большей мере к философской стороне вопроса. Мы сможем сегодня, не впервые уже встречаясь с гражданином Введенским перед многочисленной аудиторией, остановиться только на некоторых пунктах обоих миросозерцаний, которые каждый из нас считает наиболее важными.

В этом моем недлинном предварительном докладе я хочу остановиться на одной центральной идее, которая кажется мне решающей и на которую я хочу обратить ваше особое внимание,— именно на вопросе о том, существует ли только один, опытный мир, в котором мы живем, работаем, страдаем, побеждаем и умираем, или же рядом с ним существует еще какой-то сверхчувственный, незримый мир, который мы должны принимать в расчет, когда распределяем наши силы, когда устанавливаем основные линии нашей жизни, нашего поведения.

В нормальном опыте нормального человека решительно ничто не говорит за существование помимо реального мира еще какого-то второго — «того света». Если бы это было не так, то этот «тот свет» и не назывался бы «тем светом». Тогда и в учениях о боге, о потустороннем царстве божьем, которое «не от мира сего», тогда и в учении о загробной жизни не проводилась бы грань между этим миром и другим миром. Между тем, и оппонент мой, конечно, не будет этого отрицать, грань эта беспрестанно проводится, и в этом-то и заключается особенность всякого рода мистических или идеалистических представлений. Мир опыта замкнут в себе, и чем больше человечество путем науки рассматривает строение этого мира, законы, в нем господствующие, тем больше крепнет пред-

ставление о его необъятности пространственной и качественной огромности, но вместе с тем и о его единстве, о его принципиальной познаваемости. Если мы еще не все в нем познали, если не все доступно нашим чувствам, то прогресс науки показывает, что все стороны Вселенной соединены известной закономерной связью с тою частью, которая познана, и круг нашего познания быстро растет и увеличивается; принципиально правильная наука не признает в мире ничего случайного, непознаваемого. Познается же все через опыт, которому часто предшествует догадка, гипотеза, теоретическое воззрение, которое мы не считаем полной истиной, пока рост нашего опыта, собирающей и экспериментирующей техники не позволяет нам подвести нужный фактический фундамент под то или другое наше научное построение.

Если это так, то спрашивается: какие причины, какие силы побудили человечество предположить существование рядом с опытным миром мира сверхопытного, не только недоступного нашим чувствам, но и превосходящего силы нашего разумения, являющегося, по существу, миром подлинным, миром вечным, миром, в котором нет перемен и в котором бледной и бедной тенью является тот мир, в котором мы живем?

Первый мой вопрос: как могло возникнуть это представление?

Второй вопрос: почему оно существует до сих пор и почему люди высокообразованные, типа моего оппонента, могут до сих пор придерживаться такого воззрения, несмотря на свет науки, который пролит уже на эту сторону нашей культуры?

Историческое возникновение представления о потустороннем мире связывается как с ошибками нашего разумения, так и с особенностями нашего чувствования, складывающимися при столкновении с неприемлемой и болезненной для человека действительностью. Я сейчас объясню: основная, опытная, логическая ошибка, которая лежит в основе предположения о потустороннем мире, есть древний, как мысль человека, анимизм.

Что такое анимизм и какова та ошибка, которая лежит в его основе? Конечно, абсолютно первобытный, животный человек вообще не распределяет своего опыта ни по каким категориям, и когда его мышление пробуждается под влиянием видоизменений среды, то оно получает толчки от таких явлений, которые касаются его больно, непосредственно и практически. В этом опыте (в котором он находил такие явления, которыми и мы окружены) имелось одно роковое, сильное, мучительное явление — явление преждевременной естественной смерти. Может быть, смерть насильственная — от удара, раны — не поставила бы перед первобытным умом никакой проблемы: слишком очевидно, что тут то единство, то тело, каким является человек, разрушено; но когда в опыте имеется смерть от болезни, тогда возникает жестокая проблема: кто убил этого человека и что значит, что он убит? Охранение своей жизни, чувство самосохранения есть могучее животное чувство, присущее человеку, и мысль человека, еще с младенчества, не могла не работать над этой проблемой. Он мог стараться защитить себя от копья

или стрелы, но он чувствовал себя бессильным перед лицом болезни и смерти. Проблема болезни и смерти поставила сразу перед человеком факты незримого влияния — одно уже это чрезвычайно важно. Если первобытный человек чувствовал, что его что-то грызет, колет, или чувствовал другие болезненные ощущения, то он, следуя своей логике, предполагал, что кто-то непосредственно причиняет эти мучения; и раз он не видал кто, то должен был, само собою разумеется, чувствовать, что есть какой-то незримый враг. Мы знаем этого незримого врага; может быть, на десять десятых этот незримый враг есть микроорганизм, но он этого знать не мог. Рядом с этим самое рассмотрение этого отрицательного факта — превращение живого человека в труп — наводило на ряд фатальных, роковых, нездешних и в высокой степени неправильных представлений. Поразительно было — это бросалось в глаза,— что труп теряет теплоту живого тела, что он теряет дыхание. Это теплое дыхание, которое согревает и дает жизнь, было поэтому совершенно естественно принято за то чувство человека, которое делает его живым. Если дыхание покинуло ноздри животного, если он «издох», если из него «вышел дух вон», то после этого он и есть простой материальный предмет, в котором нет больше активного движущего начала. Уже сама теория о том, что именно дыхание, которое мы чувствуем как теплоту, как какой-то ток, хотя и незримый, но представляющий важную часть человека,— уже это имеет всемирно-историческое культурное значение. Первобытный ум из обеих предпосылок — из факта болезней, незримые причины которых нельзя постигнуть, из тяжелых последствий их для человека, и из факта, что человек становится мертвым, когда незримый дух, дуновение покидает его,— из этого первобытный ум сделал умозаключение о двойственности мира. Постепенно из этого, сначала неясного материала начала создаваться система, которую лепила социальная жизнь человека. Когда человеческое общество разделилось на классы, когда в нем возникли правительства, то и мир духов потерпел соответственные изменения. Первоначально было представление, что души, которые вышли из тела умершего, продолжают существовать; они могут являться во сне, принимать какие-то полупрозрачные, зримые формы, и они являются силой, которая может главным образом злотворно, но иногда и благотворно действовать рядом с живыми существами.

Когда была открыта эта стихия мира духов, то естественно было, что все непонятное для человека, но имеющее для него большое значение — больший или меньший улов рыбы, охотничий успех, перемена погоды,— все это было отнесено именно к действию этих духов. Мир расщепился на тела, о которых создалось представление, будто без воодушевляющего их незримого духовного начала они были бы неподвижны, и на души этих вещей, на души умерших людей, переселившихся в вещи,— словом, на духовную стихию, которая фактически движет реальным миром.

Если бы первобытный человек думал, что реальный мир движется в силу той энергии, которая в нем заложена и которая дей-

ствует по совершенно определенному закону, то он мог бы побеждать эту материю, эту силу только при помощи знаний и техники. Он должен был бы изучить законы, которые господствуют в мире тел и сил, и должен был бы придумать телесные и силовые методы, которыми он мог бы вмешиваться в ход событий и направлять их согласно своей воле. В настоящее время научно-техническая культура человечества к этому и пришла. Но дикарь представлял себе, что действие тел происходит не согласно их свойствам и не по каким-то заложенным в них законам, являющимся формулой их свойства и функций, а по воле духов, родственных ему, похожих на его собственные мысли, чувства и желания. Естественно поэтому, что в дикарском быту техника играет относительно второстепенную роль. При искалеченном, отравленном мифами, в корне неправильно выдуманном представлении о духах человек полагает, что все зависит от душ, похожих на его собственное создание, и имеет поэтому свои собственные меры воздействия на эти души: мольбу, убеждение, подарки и т. д. Молитвы и жертвы — это проявления магического восприятия мира. Если вы думаете, что в природе имеется какое-то огромное незримое ухо, могущее вас выслушать, какое-то огромное и незримое сознание, могущее откликнуться, то вы сможете молиться, вы сможете думать, что естественный ход событий будет чудесно изменен волей стоящего за ним духа, к которому вы обращаетесь, возглашая ваши прошения. Чем более в социальной жизни возвышались разные, в том числе и монархические, правительства, тем более оформлялось и отношение это к стоящим за кулисами мира духам, к их царствам, царям, к их всецарю — богу. Там, где социальный строй приобретал большую определенность, там и прошения нужно было подавать по форме, на определенном языке — на санскрите, латыни, церковнославянском и т. д., которые были якобы доходчивее от бога; нужно было подавать их через специальных чиновников — так называемое духовенство, которое лучше знает, как обращаться с богом и ангелами его, и поэтому представители его служат, так сказать, ходатаями и предстателями за простых людей, неблизких к придворным сферам царства духов. Но если молитва даже и не имеет такого смешного, так сказать, бюрократического характера, который имеет она даже и в современном католицизме, и в современном православии, если она даже приобретает в высочайшей степени утонченный и лирический характер,— для нас, реалистов, остается смешным явление «воздымания рук» и «возвышения сердец» к природе, которая велика, могуча, неисчерпаема, но не человекоподобна, у которой человек может вырвать уступки только трудом, знанием и борьбой.

Рядом с этим надо отметить, что первобытное миросозерцание вытекало еще из другого корня. Здесь дело не только в логической ошибке, не только в неправильном наблюдении физиологических явлений жизни и смерти, истолковании их как расставания души с телом, как выход живой стихии из мертвой стихии простого неодушевленного тела,— нет, дело имело еще и эмоциональный

характер. В самом деле, уже с самого начала дикарь чувствовал, что причина явлений лежит не в самих явлениях, не в их связи, а в связи явлений с духом. Это выражалось иногда в самой грубой форме. Первоначальная мысль предполагала, что можно путем всяких жертв,— покормивши бога, угостивши бога,— добиться того; чтобы он изменил ход событий. Первобытные люди даже предполагали, что можно богу грозить или бога запугать, даже подвергнуть его какому-нибудь телесному наказанию и вырвать у него таким образом соответственное движение воли. Вы знаете, что дикари через шаманов угрожают богам и сами подчас довольно жестоко поступают с тем фетишем, которому молятся, думая, что таким образом они находят все-таки какой-то способ повлиять на потустороннюю волю. Все это примитивно, все это грубо, все это очень смешно, но не очень сильно отлично от молебствий нашего времени, приношений ладана и воска, или от других каких-нибудь, еще более утонченных ритуалов. Все это относится к одной и той же категории суеверий, неправильных представлений о потустороннем мире. Но они прочны, и они прочны потому, что вторым корнем их происхождения является чувство. В чем же дело?

Я сказал уже, что первобытный человек начинает думать, что сущность вещей определяющей силы лежит не в этом зримом мире, а в мире незримых духов, которые управляют зримым миром. Но каков этот зримый мир — удовлетворителен ли он?

Товарищи и граждане, человеческий организм представляет собой сложнейшее целое, самая структура которого предполагает определенные правила функционирования, жизни.

Если бы мы сказали: вот, перед нами нормальный организм человека — как определить его нормальные функции? Его нормальные функции — это есть всесторонняя, совершенно удовлетворенная и могуче развивающаяся жизнь всех его органов. При таких условиях самочувствие этого организма должно быть названо так: «Счастье». Вот почему глубоко был прав Короленко, когда он высказал свой поразительный афоризм: «Человек рожден для счастья, как птица для полета». Это нужно углубить — и птица и рыба созданы для счастья, потому что летать — это счастье; потому что правильное функционирование крыла, руки, сердца, мозга — это и есть счастье. Когда весь наш организм живет полною жизнью, тогда мы чувствуем себя счастливыми, тогда не приходит в голову вопрос, для чего это и какой этому смысл; ибо счастье есть последний смысл, оно дает ощущение блаженства самоутверждающего бытия. И только тогда может возникнуть мысль о его хрупкости, если мы скажем: «А старость, а смерть?» Но и болезнь, и старость, и смерть, и всякое страдание — нищета, невежество, рабство, ревность и все что угодно — есть как раз ограничение нормального функционирования организма. В том-то и дело, что организм наш поставлен в среду, не являющуюся для него идеальной. Правда, он может бороться с этой средой, он может при помощи великих актов труда видоизменить эту среду,

подчинить себе эту среду, но это — сложнейший, трудный и еще до сих пор — многие тысячелетия! — не законченный нами процесс. Вся жизнь отдельного человека и вся жизнь всего человечества представляет собою постоянную тенденцию организма к счастью, то есть к утверждению максимально счастливой жизни в среде, которая беспрестанно болезненно нарушает эту жизнь. Человек как бы натыкается на какие-то острые углы — нет достаточной пищи, нет необходимого количества тепла; кругом враги, которые рвут тебя на части, враги стихийные, звериные или человеческие. И строй природы, и строй общества таковы, что счастливых людей нет, и даже в том случае, когда мы имеем дело с царевичем Сидартха, он должен признать, что ему грозят вслед за счастливыми годами такие беды, как старость и смерть. В силу этого внутри каждой клетки нервной системы человека, каждого ганглия его мозга накопляются как бы отравляющие соки, выражающиеся в нашем сознании как протест против зла мира, как критика мира, как зародыши, а впоследствии и развитые элементы пессимизма. Как же быть, как выйти из этого?

Если бы мысль человеческая с самого начала породила в человеке, благодаря его прозрению в будущее и широте охвата его опыта, чуждое животному критическое отношение к жизни, то он должен был бы этим быть отравлен и погублен; большая мудрость заключается в вавилонском мифе, отражение которого мы видим в библии, где говорится: «Познание добра и зла почти то же самое, что смерть». Жизнь без познания добра и зла идет от момента к моменту, она ничего не предвидит, она ничего не суммирует; она или погибает или утверждает себя. Но человеческая мысль широко схватывает явления, суммирует эти явления и, суммируя, приходит к выводу, что человек является как бы изгнанником в этом мире и что потребности его организма, его жажда счастья не находят себе удовлетворения в этом мире. Получается чувственное, эмоциональное противопоставление человеческих желаний окружающей человека реальности, и, как я уже сказал, если бы это сознание было безысходно, если бы человек должен был сказать: «Я родился на свет, как разумная и чувствующая индивидуальность в то время, как свет этот создан так, что мой разум наводит меня на самые мрачные мысли, а мое чувство является основой для страданий; но если это так, то лучше бы мне совсем не существовать»,— то человек, последователь пессимизма, не мог бы не делать такой вывод: «Самый счастливый человек тот, который вовсе не родился, а за ним следует тот, который как можно раньше умер». Это есть полное жизнеотрицание. Если бы это жизнеотрицание сделалось активной доминирующей нотой человеческого сознания, то оно было бы убийственно для человека, и те общества или те классы, которые стояли на пути этого мудрого пессимизма, умножая познание скорби и умножая эту скорбь до беспредельности, обязательно должны были быть отравлены. И вот тут тот религиозный предрассудок, то заблуждение мысли, которое я определил как анимизм, является в высокой степени спасительным, ибо человек

мог сказать: «Да, этот мир не таков, каким я хочу, но тот мир таков, каким я его хочу»; поэтому первое эмоциональное основание двух миров, вследствие которого человечество ухватилось за теорию другого мира, было таково: «Этот мир для меня не приспособлен, и я хочу надеяться, я твердо верю, что есть другой мир, в котором законы справедливости будут восстановлены, другой мир — мир блаженства».

Но, как вы знаете, другой мир вовсе не есть мир блаженства, другой мир вовсе не есть только рай: он есть рай и ад. Каким образом человек пришел к мысли, что толкнуло его на постулирование на том свете не только рая, но и ада? Его толкнула на это злоба, которую, если хотите, можно назвать святой злобой. Источниками горя человеческого и его страданий часто были другие люди, и когда другой человек является источником страданий, то он характеризуется как преступник, как грешник, как дурной человек. На этом свете преступники, грешники, дурные люди часто имеют власть, богатство и, насытившись деньгами, исполнив все требуемые божеством обряды, отходят к праотцам своим.

Поэтому мысль человеческая должна была задаться вопросом: почему же незлобивый и праведный может оказаться до конца дней своих мучеником и умереть в страданиях, а гордый грешник может пройти свой путь в славе и кончить жизнь спокойно, с торжествующей улыбкой на устах?

Вот эта жажда справедливости — перед лицом человеческой злобы, гордости и борьбы людей друг с другом — привела к тому, что разные человеческие классы, от правительств до рабов, установили особый закон справедливости, говоря себе: мир, который я принял бы, был бы миром воздаяния, но так как мы воздать не можем, то будем внимать тому классу, который говорит нам: «Мне отмщение, и аз воздам».

Таким образом, идеал справедливости весьма разнообразен, потому что в ад отправляют за различные грехи. Но это дало возможность каждому классу, каждой группе и каждой личности говорить себе, что нарушение справедливости в этом мире восстановится в другом справедливом мире.

Я сказал уже вам, что потребность в этом мире стала невероятно большой. Согласитесь: если возьмем какую-нибудь 80-летнюю старушку, которая в течение всей своей жизни служила, обслуживала живущих роскошно помещиков, несла какие-нибудь невероятные тягости, скажем, крепостного права, но которая вместе с тем по пятницам и средам постилась, ходила в церковь, ставила свечки,— она совершенно убеждена, что ее ожидает на том свете рай, что она создала себе значительный вклад в небесный банк своими поступками, что она собрала себе «сокровища на небеси», что у нее там громадный капитал, который ей возвратится. Если к такой старушке придет кто-нибудь и скажет: «Пустое, старушка, никакого банка на небесах нет, и все твои сбережения — чистейшие пустяки: ни бога, ни ангелов, ни рая нет», каково ей услышать, что даже утешиться ей нечем, что не сбудутся ее надежды на то,

что помещик, эксплуатировавший ее, будет лизать на том свете горячую сковороду? Безусловно, такая старушка пошлет вас к черту, вытолкнет прочь, даже, может быть, ударит вас своим старческим кулаком и скажет: «Зачем ты пришел, бес этакий, меня смущать!»

Так и наши идеалисты. Воспитанный в мире, который не может быть молодым, который отравлен старыми соками, идеалист тоже полагает, что его счастье в потусторонней жизни. Он крепко держится за старый миф о том, что жизнь не является отправлением человеческих функций, а что существует бессмертная душа. Весьма понятно, что он будет всеми силами сопротивляться, чтобы у него не были отняты эта идея бессмертия и представление о потустороннем мире.

Между тем мы, реалисты, обязаны именно отнимать от таких идеалистов веру в этот потусторонний мир, потому что мы знаем, что это обман, ошибочное представление, самоутешение, возникшее в века варварства; потому что мы твердо понимаем, что на самом деле никаких надежд нет, а на этих надеждах, спекулируя на них, устанавливают свое право на эксплуатацию «господа мира сего», обманывая тем, что на том свете явления справедливости отводят злобу человеческую, гнев человеческий, любовь человеческую в бесплодное русло, которое потом отходит в пустоту.

И перед таким зрелищем мы можем только содрогаться, и каждый должен чувствовать себя преступником, если не приложил всю свою волю и силу, чтобы раскрыть людям глаза. Но мне скажут: «Истина, на которую вы раскрываете людям глаза,— горька».

Нет, это неверно — новый мир, молодой мир, мир КСМ, который теперь особенно ярко перед нами живет и развертывается,— он не нуждается в этом, он это отбрасывает, ибо самая сущность эмоциональной прочности этих предрассудков заключается в том, что человек не верил в возможность построения счастья на земле. Он был для этого слишком слаб, слишком мало знал силы природы и был слишком беспомощен технически. Мы находимся в том периоде человеческой истории, когда начинает укрепляться сознание, что наш организм с его жаждой счастья становится сильнее природы. Мы еще далеко не победили природу, но обскурант тот, кто из трусости, невежества или корысти держится за старое миросозерцание и говорит: «Ты еще не победил», а человек, у которого утренне открыты глаза на новые надежды, говорит: «Я не победил, но я побеждаю».

Если бы наука и техника имели перед собою только перспективу развития при том же общественном строе, который существует сейчас, то можно было бы усомниться в том, будут ли плоды этой техники и науки доступны и благотворны для всего человечества. Но марксизм и коммунизм есть не только такой материализм, который возвращает человека к действительности и не обескураживает его, не лишает мужества и желания победить природу, надежд на победу, но он, кроме того, есть учение о такой реальной перестройке существующего порядка, при которой теория и наука

перестают быть слугами и рабами избранных, а становятся волшебными слугами человечества и приобретают поэтому тысячекратную мощь,— вот в чем заключается разница между материализмом и идеализмом.

Мой оппонент в своей речи почти наверное будет говорить весьма высокие слова о том, какая прекрасная вещь бессмертие, вечность, полет к богу, стремление к абсолютизму; но все это значит, что в то время, когда человечество надеялось на эту сверхнебесную дачу, оно всеми фантазиями и всеми лучшими мыслями, которыми располагало, украсило эту сверхнебесную дачу; но так как эта дача представляет собою миф и пуф, то все эти украшения остаются чисто словесными тирадами, и чем они сильнее, тем сильнее в них сила обмана, которая заставляет полагаться и уповать на нереальное, несуществующее — на древнюю, но хрупкую сказку. Мой оппонент, может быть, будет также ссылаться на многочисленных ученых людей, которым ученость не мешает надеяться на господа бога и на пути его, но такое возражение я заранее отвожу и заявляю, что ученые не всегда являются законченными учеными. Можно быть великолепным физиологом или минералогом, но вместе с тем совершенно никуда не годным историком религии или общественности. Эти ученые — буржуазные ученые и, кроме того, буржуазные интеллигенты.

Я касаюсь последнего пункта моей речи, для индивидуалистов, которых экономика, хозяйство ставят в индивидуалистическое положение хозяйчика, ремесленника (а общество интеллигентов находится в плену у своего личного эгоизма), личность является одновременно и мучительным одиночным заключением и предметом их гордости и забот.

Философ Мах рассказывал, что эскимос, которому миссионер обещал бессмертие на том свете, спрашивал, будут ли бессмертны также души его собак и саней; а когда миссионер отвечал, что нет, что собаки и сани умрут, он сказал: без них я не хочу бессмертия.

Бессмертие личности — это вещь, с которой человек носится как с писаной торбой и дальше которой никуда не идет; в нем и есть предел всех его горизонтов.

Но когда человек освобождается от частной собственности, он перестает чувствовать себя прежде всего «я». Тогда центром его миросозерцания становится великое, ослепительное «мы» с его реальным мучительным прошлым и постепенный подъем от животного состояния к той заре, царству справедливости, который мы сейчас переживаем. Тогда он чувствует, что он продолжается и в окружающем, и в детях, и во внуках, тогда он становится историческим человеком, тогда он впервые становится человеком вообще, а не Павлом Павловичем и Марией Ивановной. Тогда, ставя вопрос о своем бессмертии, он спрашивает не о собаках и санях, т. е. о своих собственных, индивидуальных особенностях, о своей так называемой личности, он спрашивает — будет ли та мысль, которой он служил, будет ли та красота, которую он искал, и та

справедливость, которой он служил, развиваться дальше, до необозримых пределов, одерживая новые и новые победы и устанавливая все новые и новые гармонии. И, в глубоком сознании, что он вечен только теми вкладами своей личности, которые он внес в общий поток человеческого бытия, он не боится ни жертв, ни страданий, ни смерти. Ибо знает, что тот дух, если позволительно этим старым словом на минуту обозначить коллективный порыв человечества, тот дух, которому он служит, воистину вечен.

Таково наше миросозерцание, и мы, не боясь лишить кого-нибудь его счастья, говорим: оставьте ваши ветхие, неогнеупорные лачужки; кто совершенно невежествен, того не грызет бес сомнения; но те из вас, кто мало-мальски живет умственной жизнью и вместе с Толстым и многими святыми мужами от времени до времени с холодным потом, спрашивает себя: «А если его нет, что тогда?»

Это момент пробуждения, во время которого их трагически поражает их же ошибка; ибо если его нет — а его нет,— в таком случае их жизнь представляет собой не только бессмыслицу, но и преступное отравление окружающих.

Мы же твердо стоим на том, что нам говорит опыт, мы не обещаем даром никакого рая, но мы заявляем: царство справедливости, царство счастья может быть основано людьми путем согласования их сил в труде и борьбе. (Шумные рукоплескания.)

ОТВЕТНОЕ СЛОВО А. И. ВВЕДЕНСКОГО

Маленькая техническая справка. Я получил ряд записок вчера и сегодня относительно того, почему я не возразил на то, что вчера в заключительном слове сказал Анатолий Васильевич. Дело в том, что настоящий диспут, насколько мне известно, устраиваемый Ленинградским Политпросветом, от которого я и получил приглашение здесь выступить,— этот диспут сорганизован как доклад Анатолия Васильевича Луначарского, оппонентом которого я являюсь, и, как оппонент, я не имею слова после слова докладчика. Вот почему я не возражал Анатолию Васильевичу вчера. Это не значило, конечно, что мне нечего было возразить ему вчера, но это, мне кажется, несмотря на многочисленные просьбы, обращенные ко мне, не обязывает меня сегодня возвращаться к вчерашнему дню, не говоря уже о том, что я ограничен предоставленными мне 50—60 минутами, так как у нас диспут сегодня должен идти в жестких рамках благодаря отъезду Анатолия Васильевича. Я не возвращаюсь к вчерашнему дню — пусть никто не рассердится,— потому что вчера я ведь не получил и достаточного материала для возражения. Анатолию Васильевичу захотелось в шутливом тоне дать мне несколько сравнений — от апостола Петра, ниже которого я оказался, до верблюда, с которым я вполне был адекватизирован. Но, граждане, мне представляется, что такая зоологическая острота так же мало меня задевает, как украшает того, кто ее употребляет. (Аплодисменты.) Вот почему я счи-

таю, что вчерашнее заключительное слово Анатолия Васильевича, это возражение — употребляя музыкальный термин — в стиле «аллегретто», которое я, пожалуй, и оставлю сегодня без внимания, тем более что сегодняшнее торжественное «анданте маэстозо», с которым выступил Анатолий Васильевич, обязывает меня к серьезному же, насколько могу,— я ведь человек пропащий, ношу рясу,— ответу.

Граждане, здесь представителем материализма было поставлено в упор соображение, что представители идеализма, сознательно или бессознательно, являются элементом, разлагающим общественность. Созданная иллюзия несуществующего бога, все эти крахи небесно-финансовых предприятий в метафизических глубинах — все это показывает, что с точки зрения коммерческой — хотя мы финансисты скверные — тем, кто хочет безусловно коммерчески хорошо прожить жизнь, с нами не по дороге.

Граждане, мне представляется, что, несмотря, может быть, на широкую понятность такого лозунга — «выгоднее быть здесь с банками, чем надеяться на те банки, или вообще уничтожить банки, но поделить то, что сейчас сосредоточено в банках»,— несмотря на то что этот лозунг весьма широк и весьма популярен, хотя бы в тех же комсомольских кругах, о которых Анатолий Васильевич говорил как о новой расе, о новом достижении человеческого гения,— несмотря на это, мне думается, что во всей концепции, во всем построении уважаемого Анатолия Васильевича есть существенное недоразумение. В самом деле, граждане, те предварительные отводы, которые делал Анатолий Васильевич перед моею речью («он будет говорить об иллюзиях, взывать к абсолюту и ссылаться на науку»), они не так, может быть, весомы, как это казалось Анатолию Васильевичу. Наука, ученые признают бога. Факт этот представляется в высокой степени все же неприятным для атеиста, потому что выдающиеся представители науки до сих пор открыто говорят о своем исповедовании бога. Ведь в наши дни Пастер сказал, что, работая в своей лаборатории, он молится, потому что по мере накопления его ученого опыта у него вера растет. «И если,— говорит Пастер,— я верю сейчас как бретонец, в будущем, по мере накопления моего опыта, я буду верить как бретонка». Весь мир был свидетелем того, как профессор Моди здесь, в красном Ленинграде, обратился к богу с призывом благословить и Ленинград и Академию наук. Это не было только субъективное настроение Моди, это не было только субъективное настроение престарелого старца, как мне возражают на это. Не всегда юношеский задор искупает все прочее, и старость сама по себе едва ли уж вещь такая неприятная. Нет. Мы должны прежде всего, конечно, вполне определенно констатировать тот факт, что целый ряд выдающихся ученых разных стран и разных национальностей до сих пор исповедуют духовный мир. Тот же Планк, который был здесь, на празднике академии, в некоторых своих работах по физике совершенно определенно говорит, что современное развитие физики не только не должно устранить духовное миропонимание,

а, наоборот, укрепить духовное миропонимание. Эти факты остаются фактами — упрямыми и неприятными для атеиста, и, следовательно, их надо отвести — и делается привычный отвод: да ведь это ученые-то буржуазные. Граждане, ученые бывают всякие — буржуазные и пролетарские, и в наши дни, когда перед всем миром справлялся престольный праздник науки в СССР (а он был престольным, хотя не была совершена внешняя литургия, ибо внутренне многие выдающиеся ученые, посетившие вас, творят богу литургию своей веры), вот мне представляется, что в наши-то дни пора бросить эту клевету на науку, которая, увы, свивает себе привычное гнездо на нашей Родине, клевету, что наука классова. Я знаю, что бывают отдельные дисциплины в науке, несомненно, классовые, бывает пролетарская политическая экономия и буржуазная политическая экономия, пролетарский подход к обсуждению исторических моментов и буржуазный. Это бесспорная истина. Но, граждане, есть то, что мы привыкли называть чистой наукой, и в области чистой науки, я не знаю, найдете ли вы классовый признак? Возьму простой пример, грубейший, элементарнейший пример, но точный. Дважды два для революционера четыре, а для контрреволюционера это сколько? Тоже четыре. В мире чисел, в мире звезд, в мире атомов, к счастью или к несчастью, нет классовой борьбы, нет классовых признаков, поэтому и наука, изучающая мир как данность, есть та наука, которую мы в первую голову и называем точной наукой. Эта наука бесклассовая. Поэтому сделать отвод, если выдающиеся представители точного знания оказываются и людьми религиозного миросозерцания, упрекнув, что это буржуазные ученые, это не серьезно. Можно, пожалуй, напомнить, что бывают ученые разного происхождения. Я напомню, что Фарадей, человек не нуждающийся в рекомендации, гениальный физик, был слесарем по происхождению, что не мешало ему быть достаточно религиозным. Я не буду углублять этот момент из-за недостатка времени. Несомненно, Анатолий Васильевич постарается сделать мне ряд отводов, которые я предвижу, все же я бросаю эту сторону, как имеющую побочное значение, еще раз подчеркивая, что наука как таковая, ее представители как таковые до сих пор остаются в значительном своем проценте и там, за рубежом, и — я определенно утверждаю — здесь, в Советском Союзе, людьми, сумевшими во внутреннем своем опыте примирить и лояльное отношение к революции и научный опыт с религиозным миросозерцанием. В чем секрет? Ведь как будто бы это является невозможным? Мы остановимся на той коротенькой эскизной истории происхождения религии, которую привел нам Анатолий Васильевич. Первобытное дикарство, человек не умел ориентироваться и насаждал всяких духов и привидений, создал для них загробные виллы и коттеджи. Так было представлено развитие религии. Да ведь это старо. Я напомню Анатолию Васильевичу работу известного иенского ученого Шмидта «Ursprung d. Gottesidee»*, в которой автор, вовсе

* «Происхождение идеи бога». *Ред.*

не одинокий, разбирая эту старую анимистическую теорию, абсолютно, конечно, не связанную с марксизмом иначе как только механически, совершенно определенно, базируясь на громадном количестве документов и данных истории, указывает, что первичным религиозным миросозерцанием был чистейший монотеизм и не от анимизма, от низшей ступени религии, человек дошел до идеи единого бога, а, наоборот, уже в первых истоках своей мысли человек имел познание, что есть единый центр мира — бог. Я, конечно, напомню вам, что Шмидт не открывает Америки, а лишь подтверждает старое, но неустаревшее утверждение великого филолога Макса Мюллера, который утверждал, что изучение корней терминов о боге указывает, что нами на нашей прародине бог мыслился как единая субстанция. И так называемый политеизм является вырождением здорового и нормального понятия о боге как едином.

Таким образом, нельзя в наши дни, или забывая, или не считаясь с работами людей типа профессора Шмидта, утверждать, что религия родилась путем эволюции человеческого сознания, что религия родилась там, где еще не играл, не освещал яркий луч трезвого отношения к бытию.

Граждане, происхождение религии значительно глубже, чем это иногда кажется атеисту. Мне представляется, что антирелигиозная пропаганда потому у нас, в Советском Союзе, так слаба (это не парадокс, я докажу), что антирелигиозник борется (я говорю о рядовом антирелигиознике и о рядовой антирелигиозной литературе) не с религией по ее существу, не с религией в ее глубине. Из моря религии берут воду черпалами, измеряют море религии лотами своей сообразительности. И выходит, что море мелкое, дно близко. На самом же деле океан религии беспределен, и до дна его атеист не достал, потому что его мерило, его черпало, его лот имеет слишком коротенькую рукоятку.

Я заметил, что в громадном большинстве случаев лучшие антирелигиозники создают свое понимание религии и потом победоносно его разрушают. Мне кажется, что такая борьба с ветряными мельницами своего воображения о религии Христа давно нашла свою квалификацию в бессмертном произведении Сервантеса. В самом деле, если подойти к религии в ее настоящей глубине, тогда все те соображения, которые вам кажутся наиболее убивающими религию, покажут, что у вас неверно взят прицел: вы метите в ноги, в руки религии и не замечаете, где у религии бьется ее сердце.

Вот почему религия жива и будет жить.

Граждане, Анатолий Васильевич — большой знаток религиозных проблем, я бы сказал, самый большой антирелигиозник в нашем Союзе, но Анатолий Васильевич лишь отчасти подошел к истине и лишь скользнул по ней: он говорил о чувстве, которое и является базисом веры. Подход его был правилен, но неправильна была квалификация этого чувства. Оно было здесь перед нами, это наше религиозное чувство, религиозный сенсуализм, пред-

ставлено как известное коммерческое соображение: «Жадность, не удалось упиться бытием здесь, там будет реванш». Конечно, Анатолий Васильевич и другие лица, разделяющие оппозицию, могут привести громадное количество материала относительно того, что старушка, прачка и т. п., долго работавшие на господ, действительно имеют такую психологию.

Так, это факт, но ведь о каждом явлении, в том числе и религиозном, нужно судить не по его низам, а, если возможно, по его верхам; я добавлю, чтобы не было недоразумений в заключительном слове, что я ни в коем случае не ставлю себя в религиозные верхи, а считал бы, что значительно выигрышнее вообще спорить об идеях, нежели о носителях этих идей, которые ту или иную идею представляют, это — научнее, поэтому я заранее оговариваюсь, что не претендую на второго апостола Петра, как хотели меня нарисовать вчера,— но все же, граждане, я категорически утверждаю, что старушка, надеявшаяся, что там, в небесной сберкассе, она получит по истрепанной жизненной книжке проценты,— эта старушка принадлежит к низам религиозного сознания; это была не религия. И, убивая своим ружьем критики эту старушку с ее действительным суеверием, вы сердце религии не затрагиваете, потому что основой религиозного постижения действительно является чувство, но не чувство меркантильное, коммерческое, не чувство расчета. Иоанн Златоуст говорил о Христе и о бессмертии так: в Евангелии сказано, что вечная жизнь ожидает того, кто любит Христа, но если бы мы, говорит Златоуст, знали, что за веру в Христа нас ожидает геенна огненная, бесконечная, мы должны были бы любить его нисколько не меньше. Вот в этой фразе вселенского учителя религии вы, при самых тщательных поисках, при самом финансовом ультрамикроскопе, не найдете момента сберегательной кассы. Здесь иная психология, здесь иной подход: и действительно, основой религии является не чувство страха перед богом, а чувство любви к богу. Подобно тому как музыканта прельщает красота музыки и он, завороженный красотою музыки, отдает ей всю свою жизнь, терпя подчас трагедию экономики (разве мы не знаем выдающихся композиторов, умиравших в жесточайшей экономической бедности?), но эта любовь к музыке — привожу этот пример для атеистов — разрушает в нем страх экономической несостоятельности. Может быть, ему было бы выгоднее торговать или заниматься чем-нибудь иным, приятнее, комфортабельнее, но нет — умирает от недоедания музыкальный гений. Музыка прельстила его красотой; музыка полюбилась ему, музыка стала для него больше экономики — экономика преодолена, экономика умерщвлена любовью к красоте музыки. Аналогична религия: религия так называемых верующих, а точнее — знающих бога, завораживает с не меньшей силой, чем музыканта его волшебная царица, эта красота бога, несущаяся, льющаяся из чертогов религии, из духовного храма веры. Она настолько пленяет, что человек согласен мучиться в геенне всегда, подобно Златоусту, лишь бы не отойти от Христа, лишь бы не отойти от бога.

Вот почему Христос, говоря о своем учении, сказал, что оно подобно жемчужине, ради которой, если купец найдет ее, все продаст, чтобы ее приобрести.

Граждане, может возникать спор о том, что такая религиозная ощущаемость, такое религиозное мироощущение ошибочно. Но бывает ли ошибочно ощущение? Можно ли сказать, что ощущение красоты музыки Бетховена ошибочно, что ощущение красоты Стравинского — сегодня я просматривал его последнюю парижскую сонату — ошибочно? Категория ошибочности приложима ли к понятию той психической реальности, той психологической эмоции, которую данный человек переживает? Скажите мне, что ошибочно то счастье, когда ласкаешь своего ребенка; если этот мальчик для вас ничто, то для отца он лучшая частица его жизни, и этот мальчик, который вам не принесет ничего, отцу дает радость. Будете ли вы вправе сказать: твоя психология ошибочна, это обыкновенный мальчик, которых сотни и тысячи?

Поэтому вообще всякий ваш суд над нами (атеистов над религиозниками) в том смысле, что у вас есть безошибочная психология, а у нас ошибочная,— этот спор основан на психологическом недоразумении.

Раз существует определенный религиозный опыт, который для лица, им обладающего, не менее несомненный, не менее реальный, чем опыт физический, а часто в своей интенсивности, в своей захватываемости, в своей сверхреальности еще более фактичный, чем так называемый внешний опыт, граждане, если это есть факт, то ваши суждения о том, что религия умирает, так ли уж верны?

Я не спорю, что религия в наши дни, может быть, для очень многих не стоит в центре внимания. Я не спорю, что в наши дни развертывающаяся классовая борьба, красивая и увлекательная сама по себе, настолько захватывает отдельные личности, что им как будто бы некогда, не сто́ит и не надо думать о боге. Несмотря на это, я все же утверждаю, что и современный, как будто бы торжествующий атеизм на самом деле является вовсе не победой неверия. Я определенно утверждаю, что религия может быть оттеснена — это ваша воля, вы свободны — на задний план вашего сознания. Мы можем даже хранить ее в погребах подсознания и ставить римскую стражу, да не воскреснет религиозное чувство, но религиозное чувство неистребимо. Я беседовал неделю назад в Ялте с одним выдающимся терапевтом. Этот маститый ученый считает себя атеистом, и, однако, он обронил фразу: «Я считаю, что атеизм есть тоже религия». Как это ни парадоксально, граждане, но это так. Ученые многократно пытались провести резкую грань между сознанием человека и между сознанием животного. Я не буду вступать в спор, произошел ли человек от животного или нет. Если иногда мне утверждают, что я или другой гражданин произошел от обезьяны, я не спорю, потому что каждому лучше известны его родственники. (Аплодисменты.) Но, несомненно, между психологией человека и между психологией животного существует что-то общее. Вот почему человек давно хотел найти

нечто специфически человеческое, то, чего нет у животного. Граждане, вы знаете эти немногочисленные, но серьезные попытки. Прежде всего, ведь человек о себе говорит в учебниках зоологии, что он homo sapiens — мы умны, разумны. Но, граждане, после работ Вундта по сравнительной психологии человека и животных, после работ русского врача Паргамина о животных разве мы имеем право сказать, что между нами и животными в области интеллекта существует качественное различие? Конечно, только количественное. Животное думает, животное силлогизирует; мы только это делаем ловчее, у нас аппарат гибче, у нас клавиатура интеллекта имеет больше октав, чем у животного. Итак, разум есть и у животного. Тогда нам говорят, что у нас есть совесть, что животное не имеет нравственности, этики. Но, граждане, возьмите очень серьезную работу Сутерланда, известного австралийского ученого, о происхождении инстинкта нравственности у животного и у человека. Достаточно будет вам ознакомиться с ее содержанием, чтобы у вас была такая же психика в известном отношении, как у меня: когда я слышу, что такой-то человек сделал невероятную подлость и ему говорят «какое животное», то я обижаюсь за животное, потому что животное не может часто сделать такой безнравственности, какую делает человек. У животного нравственность поднимается подчас до героических моментов. Животное способно на самоубийство от тоски. Поразительный факт есть у Паргамина. Следовательно, мир этики есть и у животных. Граждане, тогда вы, может быть, вспомните старинные слова Аристотеля, что человек есть «зоон политикон» — животное общественное. Общественные проблемы нас захватывают. Но разве общественности нет в мире животном? Граждане, разве муравьи давным-давно не разрешили в своих муравейниках все социально-муравьиные взаимоотношения? А пчелы разве не создали в своем улье идеальную пчелиную коммуну? А между тем наш муравейник все еще строится, и муравьи человечества до сих пор не хотят согласиться, по какому плану строить муравейник,— борьба классов. Итак, если они общественны, если у них больше нашего общественный прогресс, следовательно, что же нас отделяет от них? Выходит как будто бы, что Введенский доказывает, что животное и человек равны. Нет, я, по крайней мере,— человек и от животного не происходил, и я знаю, что отделяет меня от мира животного,— это религиозное чувство. Религиозного чувства у животных нет. Самые тщательные и напряженные попытки ученых найти у животных религиозное чувство кончились крахом. На заре XX столетия один итальянский социолог опубликовал замечательное открытие — он нашел религиозное чувство у змеи. Потом оказалось, что религиозного чувства у змеи нет. Подобную же мысль вы можете найти у Максима Максимовича Ковалевского — он также говорит, что религиозного чувства у животных нет. Религиозное чувство является специфически человеческим. Религиозное чувство — это та грань, которая отделяет человеческое сознание в широчайшем смысле этого слова от сознания дочеловече-

ского. Граждане, если я позволю себе проанализировать сущность религиозного чувства, вам станет понятно — если даже вы будете стоять на эволюционной точке зрения,— почему религиозное чувство имеется только у человека. Несомненно, наиболее характерной чертой психологии животного является его разрозненное восприятие жизни. Животное живет физиологическими моментами, и все внимание животного обычно сосредоточивается на определенных физиологических моментах. Животное бежит за птицей, ловит ее, если это кошка, птица ловит червяка — надо насытить свой аппетит; животное играет в период любви, животное движется только физиологическими факторами, и поэтому животное и мир воспринимает как известную сумму физиологических пятен, как известное механическое объединение вот этих пятен в некую единую, суммарную и смутную картину, которая, очевидно, постоянно, подобно кинофильму, проходит перед сознанием животного. Человек способен воспринимать мир не только физиологически разорванно (мы тоже животные, но мы не только животные), человек способен воспринимать мир путем синтеза. Религия есть прежде всего синтез, религия есть (я беру религию в самых ее недрах, поскольку я ее себе представляю) попытка дорваться до вселенской связи. Религия есть ощущение связанности с универсумом. Мы знаем, именно благодаря религиозному подходу, что мир не хаос, каковым он является для животного. Мир есть космос, красота, гармония, сочетанность, связанность, целостность. Итак, лишь человек, являясь верховным звеном животной цепи, был в состоянии дойти до восприятия мира как единого целого. Мы воспринимаем это единое целое не только как теоретически мыслимое единство, не только воспринимаем это единство путем известной философской концепции, мы воспринимаем это единство и внутренне, органически, жизненно. Мы воспринимаем это единство как живое, как то живое, в котором мы можем найти отклик своей жизни, которая нас понимает, которую мы понимаем и которую мы любим, потому что в ней верховная красота бытия. Вот почему религия является Гауризанкаром, высшей точкой человеческой мысли и достижений, хотя не всякий может, в силу различных причин, в силу религиозной патологии, воспринимать это единство, взойти на гору.

Вы, граждане, хорошо знаете, что в мире гораздо больше звуков, чем мы слышим, что в мире есть гораздо больше цветов, чем мы воспринимаем. Ультрафиолетовые лучи, инфракрасные лучи мы не воспринимаем, обертона мы не воспринимаем ухом, но они есть: они или слишком низки, или слишком высоки, и эти цвета и звуки наша маленькая раковина — ухо, глаз ложечкой зачерпывает из мира симфонии звуков и цветов только некоторые гаммы и октавы. Вы были бы не правы, сказав, что в мире есть только те звуки, которые вы воспринимаете. Так и в мире духовном. Мы не говорим, что мы особая порода людей, что мы аристократы духа, аристократы мысли, рафинированные религиозные интеллигенты. В нашей вере нет никакой заслуги, как нет заслуги в том, что я

черный, а не блондин, но этот религиозный опыт, эта расширенность сознания теоретически мыслима у всех нас и практически заложена и неистребима у всех же. Я не буду говорить о том, что и сам Анатолий Васильевич в одном своем сочинении — «Религия и социализм», том 1, страницы 48—49 — в свое время понимал, что и марксизм есть религия. Я не настаиваю на этом, потому что Анатолий Васильевич считает эту книгу грехом молодости, но я полагаю, что это была правда жизни. Когда упомянутый выше крымский терапевт говорит, что религия есть атеизм, он говорит правду атеистическую, психологическую и мистическую. Позвольте напомнить вам слова, известные слова, Оскара Уайльда: «Я полагаю, что наступают дни, когда и атеизм будет иметь свою религию, когда на алтаре, где не горит ни одна свеча, священник, в сердце которого нет мира, совершит литургию пустою чашею и не освященной гостией». Красиво, поэтично, но это не греза. Разве вы не знаете, что в Англии существовала долгое время, может быть существует и сейчас, так называемая Гуманистическая церковь, где те, которые порвали со всякой религией, справляют по воскресеньям те общественные собрания, которые они сами называют «мессами». Мне как-то попалась в руки их «мессал» — их служебник. Я вспоминаю содержание одной их молитвы: «Ite missa est» — «Идите, литургия окончена, идите с миром». Там есть такие места: «Идите, дорогие друзья, в мир и помните об общей человеческой солидарности» ... «Идите в мир и помните о пользе мира, что только коллективизм, солидарность помогут вам в достижении вашей общей задачи». Это называется молитвой. Фарс ли это? Это вздох души к богу; это искаженное дыхание больного человека с точки зрения религиозной, это — поверхностное дыхание, выражаясь термином медицины, но это религиозное дыхание.

Граждане, в Москве год тому назад я получил испанскую книгу из одного южноамериканского города, из Чили. В этом полумифическом для нас, европейцев, городе нашелся какой-то мой ожесточенный почитатель, который прислал «монсиньору Введенскому» свой последний труд. Книга эта написана по-испански, и я с грехом пополам разобрался в ней. Основная мысль этой книги была: нужно уничтожить все религии и создать новую — религию Огюста Конта. Вы помните эту трагедию с Огюстом Контом, который уничтожил бога и, как богу, поклонился человечеству? А он был позитивистом. Вы помните также трагедию Великой французской революции, когда декретом власти бог на небе был уничтожен, а из собора Парижской богоматери была выкинута статуя пречистой и на ее место была посажена раздетая актриса, которой поклонялись, как символу разума? Представьте себе: уничтожают пречистую и сажают на ее алтарь раздетую актрису. Не насмешка ли это истории? Не уродливая ли это тоска о пречистом, который существует и для тех, кто этой чистоты не хочет?

Граждане, атеизм есть лишь упадок религиозного сознания, подобно тому как бывает тугоухость, полная близорукость, гра-

ничащая со слепотой, которая часто бывает оттого, что человек поставлен в ненормальные условия. Если глаза у меня здоровые, зрение хорошее, но я буду посажен на долгое время в темноту, естественно, мое зрение атрофируется. В наши дни совершается великий эксперимент над человечеством: его лишают света религии, и люди перестают ощущать бога. Комсомольцы являются искренними атеистами, но фактически, ставя диагноз наподобие профессора-окулиста, я бы сказал, что они страдают жестокой болезнью религиозного зрительного нерва, угрожающей атрофией зрения, но это только болезнь, а нервы сохранены.

Думаете ли вы, что я во что бы то ни стало хочу внедрить в вас, против вашей воли, сознание того, что и у вас есть религиозное чувство? Несмотря на свою рясу, я пытаюсь подходить ко всему профессорски; пытаюсь, если для меня это возможно, подходить к научным и религиозным проблемам. Меня за это высмеял недавно «Смехач», но этим никакой цели не достигнуто, ибо если вы, не поняв противника, стараетесь его тем не менее высмеять, значит, вы высмеиваете собственную несообразительность. Я, граждане, не изобретал механических путей богореальности, но полагаю, что бытие бога устанавливается научно. Когда выйдет в свет та книга, которая проходит сейчас цензуру в Главполитпросвете, моя «Апологетика», я надеюсь всесторонне выяснить, что научный подход к религии и в наши дни не есть пустой звук, не есть только воздух. К слову, вчера Анатолий Васильевич сказал: «Воздух — это есть воздух». Нет, воздух — это кислород, а не пустота.

Граждане, религиозное чувство оправдывается, по-моему, в наши дни и научно. Таково мое утверждение. Если мне говорят, что религиозное чувство у молодежи, которая считает себя неверующей, как будто бы отсутствует, то я должен привести два существенных отвода. Я никого не хочу обижать, я глубоко уважаю моего оппонента — иначе я не стал бы вступать в спор,— глубоко уважаю аудиторию, в которой есть атеисты и верующие,— иначе я не стал бы выступать перед ней,— не поймите, что я хочу вас тонко, по-митрополичьи, уязвить, я лишь говорю то, что думаю, так как у нас свобода слова и революция дала нам свободу и полноту дискуссии,— поэтому я открыто утверждаю, что неверие бывает двух родов, как и вера. Бывает вера вот какого типа: «Я верю в бога потому...» — это тихоновская вера (я не люблю тихоновцев, я это не скрываю, в этом отношении я — грешный человек, не люблю контрреволюционеров). «Я верю в бога, ибо папа с мамой сказали это, и икона висит в переднем углу, и подруги ходят в церковь, и батюшка приходский это сказал». Это — вера? Нет, это — уважение к родителям. И, граждане, бывает вера Достоевского, бывает вера Паскаля, бывает вера Пастера, Моди, Планка — выношенная, вымученная вера. Это вера — вера благородного типа. Так и неверие: бывает неверие, которое я для себя, иногда для друзей (мы здесь друзья) называю неблагородным неверием. Например, в Москве, где я чаще всего пребываю, на трамвайной остановке я видел человека в великолепной одежде

(котиковый воротник, котиковая шапка, распахнутое пальто, объемистая внутренность, длинная золотая цепь) — в руках «Безбожник» и усмешка по поводу картинки имени Дени, которую он рассматривает. Я понял психологию этой улыбки — это стоит нэпач: бога нет — завтра надую вдвое. Отсутствие бога ведь развязывает руки — у одного для революционных поступков, у другого — для биржевых спекуляций — все дело вкуса. Граждане, разве это неверие? Или когда человек боится, что его из профсоюза, вопреки профсоюзному статуту, вычеркнут или исключат со службы при ближайшем сокращении, и он перестает ходить в церковь, разве это неверие? Это — усердие по начальству. (Аплодисменты, голоса: «Браво!»). Поэтому я очень скептически отношусь к так называемому торжеству современного атеизма. Конечно, мы имеем и таких убежденных атеистов, может быть тоже вымучивших и проанализировавших свое неверие, как мой достопочтеннейший оппонент. Я знаю, что у них бывает трагедия сомнений, прежде чем они придут к гармонии неверия, к убежденному атеизму; может быть, я близорук, но я знаю таких людей — в своем беспартийном опыте — немного,— вот почему я считаю современное неверие, как таковое, не атрофией религиозного чувства, а болезнью. Маленькая иллюстрация: ко мне являются две девочки — семи-восьми лет — одного из тех учреждений, высококультурных и гуманных, которые находятся в непосредственном распоряжении Анатолия Васильевича,— из детского дома. Простите, из песни слова не выкинешь, хотя бы это была песня о самом себе, не сочтите это за нескромность. Это было в провинциальном городе. Они мне сказали: «Профессор, нам говорят, что вы очень умный человек и все знаете. Так вот мы пришли...» (Они говорили это иначе, я не могу передать детского лепета, жаргона, но мысль была такая.) Они пришли у меня проверить следующее: они не имеют родителей, не помнят их и воспитывались несколько лет в детском доме, где им учительница говорила, что бога нет. Учительница для них величайший авторитет. Все поверили учительнице, что бога нет, а вот эти две девочки по ночам встают и молятся богу, и у них, как они говорят, и тепло и хорошо потом на душе. Вот они пришли у меня проверить: учительница ученая, а про меня говорят, что я еще ученее. «Кто прав — учительница или вы, скажите — есть бог или нет? Мы ничего не можем противопоставить учительнице; мы молимся богу, и после этого нам хорошо». Понятен был мой ответ, как епископа. Таких фактов, что у ребенка, несмотря на специально созданную религиозную темноту, несмотря на то что он был в окружении атеизма, осталась живая, религиозная душа, таких фактов я знаю гораздо больше, чем у меня было бы времени для того, чтобы вам о них рассказать. В этом для меня доказательство того, что религиозное чувство и в наши дни остается совершенно неистребимым, стихийным порывом к богу.

Граждане, я бы на этом и закончил. Я не хочу употреблять пафоса и патетики для того, чтобы мне не говорили, что я высококвалифицированный религиозный гипнотизер. Я постараюсь кон-

чить возможно скромнее, хотя бы и в ущерб самому себе. Истина бывает ярка и без пышных фраз. Кончаю на манер «пророка»; Анатолий Васильевич выступал ведь в качестве пророка в отношении меня. Он говорил: вероятно, Введенский то-то и то-то скажет, а я предположу, что Луначарский то-то и то-то скажет. Если я ошибусь — errdre humanum est *. Мне скажут, что это все верно; но ведь религия — это опиум, дурман, сивуха (для тех, кто не знает латинского языка, пришлось перевести так неточно на русский язык, из-за отсутствия классического воспитания, опиум — сивухой). Скажут: опиум, и человек ошарашен. А вот мне крымский профессор советовал на первом же антирелигиозном диспуте — авторство этой мысли не мое, а крымского профессора — напомнить о той роли, которую опиум играет в медицине. Он мне советовал процитировать фразу Сигенгама, английского врача, давно жившего, но с мировым именем, который буквально сказал: «Если бы не было опиума — я бы не хотел быть врачом». Опиум исцеляет от некоторых психических заболеваний. Так, Бехтерев лечит опиумом меланхолию. Во всяком случае, опиум уменьшает боль в жизни, и с этой точки зрения опиум для нас сокровище, которое дают нам по каплям. Я представил бы себе, что для атеиста, буде у него был бы широкий человеческий, а не атеистический, сектантский, фанатический подход к вере, я бы полагал, что для такого широкого атеиста религия все же должна была бы быть некоторой ценностью, хотя бы из порядка опиатов, ибо сколько слез она осушила, сколько ран она исцелила, сколько, выражаясь языком Евангелия, «сломанных тростников не доломила». Но для нас, верующих, вера не только опиум от страданий, но и жизнь.

Если вы будете утверждать, что религия скрывает от нас наши истинные задачи, что религия заставляет нас заниматься dolce far niente — сладостным ничегонеделанием, я — я скажу, что вы не правы, ибо если есть буддизм, если есть восточный квиетизм и фатализм, то есть действенное христианство, и, несмотря на реабилитацию Толстого Луначарским, еще раз говорю: ничего общего с Толстым не имеющее христианство активное, вплоть до бича и легионов ангелов, христианство как борьба с мировым злом, борьба за социальную правду жизни, но с богом, но с мировой правдой, но с мировой красотой, с мировым солнцем религии, которое не померкнет потому, что у вас недостаточно ярок огонь вашей сообразительности. (Аплодисменты.)

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ СЛОВО А. В. ЛУНАЧАРСКОГО

Товарищи, хотя гражданин Введенский и не терял сегодня времени для ответа на вчерашнее мое возражение, но отвел его за то, что оно было веселое, что оно было «аллегретто». Я очень рад тому, что сегодняшняя речь гражданина Введенского будет напечатана в той самой книге, где и это мое «аллегретто». И, может быть, прочитавший обе речи не откажет мне в логичности, простив даже

* человеку свойственно ошибаться. *Ред.*

нескучный, непечальный тон. Хорошее аллегретто — тоже хорошая музыка, и я не обещаю вам, что и в сегодняшнем ответе гражданину Введенскому мне не придется немного пошутить. С другой стороны, упрек в том, что я прибегал к зоологическим сравнениям, я желал бы отвести. Во-первых, сравнение с апостолом Петром вряд ли может быть названо зоологическим, во-вторых, что касается сравнения с верблюдом, то позволю себе напомнить: не кто иной, как гражданин Введенский, доказывал нам, что Христос одинаково любвеобильно относился как к бедным, так и к богатым; и если Христос мог сравнить богатого с верблюдом, то почему мне не прибегнуть к тому же сравнению для идейного богача митрополита Введенского? (Аплодисменты.)

Первое существенное возражение гражданина Введенского было мною предвидено. Не верьте в чудеса, товарищи, не верьте, что я, в силу пророческого дара, предвижу, что скажет гражданин Введенский, а он тоже, в силу особого, данного ему свыше, проникновения в будущее, угадывает, что скажу я. Мы не в первый раз встречаемся и немножко знаем друг друга, здесь не чудо, а просто взаимное знакомство. Поэтому не нужно удивляться, что я угадал, думая, что будут ссылки на буржуазных ученых и будут также попытки оных буржуазных ученых реабилитировать. И так как наука — вещь для нас до чрезвычайности важная, то я со всей серьезностью хочу сказать несколько слов о том, как мы относимся к этой науке и ее буржуазным элементам. Ученые учат не только о боге, они учат также политической экономии, которая защищает богатство и капитализм. Мало того, ученые, как вам известно, следуя чисто объективной науке, выдумывают теперь все те страшные и разрушительные орудия, которые ближайшую войну могут превратить в причину чуть ли не гибели человечества. Не нужно поэтому слепо подходить к науке, не нужно ей поклоняться, ибо наука может быть разная, и на основании примеров мы видим, что наука часто может служить злу, что под маской учености можно проповедовать ложь. Само собою разумеется, что мы чествовали науку в лице академии. Но я не знаю, все ли речи, произнесенные на этом чествовании, напечатаны и все ли их слышал и читал гражданин Введенский. В этих речах мы заявляем, что мы чтим науку, основывающуюся на опыте и делающую из него правдивые логические, теоретические выводы. Но мы указываем вам, наши академики и наши гости, что мертвый еще держит живого и что в вашей науке имеется еще значительный ингредиент буржуазных заблуждений и буржуазного обмана. Мы представляем себе наше будущее как освобождение пролетариата от того, что вашу науку грязнит. Это мы говорим со всей откровенностью, потому что это — не классовый предрассудок, а самая настоящая истина.

Гражданин Введенский спрашивает, спорят ли революционеры и контрреволюционеры о том, что дважды два — четыре? Нет. А о том, что бог есть,— спорят. Значит, не нужно так быстро проводить знак равенства между «дважды два — четыре» и «бог су-

ществует». Существует наука, которая настолько связана с техникой, на которой базируется и которой дорожит буржуазия, что буржуазия не может и не смеет фальсифицировать эту науку. Если бы буржуазия потребовала фальсификации таблицы умножения, если бы буржуазия потребовала фальсификации законов физики и химии, то ее заводы и фабрики перестали бы приносить барыши, и это одно уже заставляет буржуазию требовать от ученых правдивости в этой области. Но когда мы переходим к социологии, философии, религии и т. д., здесь буржуа в истине не заинтересован; наоборот, он заинтересован во лжи, ибо истина — даже по мнению гражданина Введенского — должна была бы вести к уничтожению классового неравенства, к уничтожению, как нерационального, ненужного, вредного для нас, капиталистического строя. Буржуазия на это идти не хочет, и всем давлением своей культуры, своей государственной власти и своей экономической мощи она искажает науку, требуя от нее апологии того несправедливого порядка, с которым слиты ее интересы. Вот почему, как только мы переходим к этим областям, мы замечаем почти сплошную фальсификацию науки, фальсификацию истины со стороны нынешних ученых. Но при этом ученые эти впадают во внутреннее противоречие. Физика, химия и вообще естествознание говорят одно и ведут прямою дорогою к атеизму. Возможность вознаграждения за муки и несправедливости этой жизни в жизни на небе помогает успокаивать и призывать к терпению массы, обещая воздаяние в «той» жизни. Это настолько важно для буржуазии, что теперь, во второй период своей жизни, когда она изменила свою буржуазную природу, все теснее становится ее контакт с духовенством. Вот почему сочетается, иногда парадоксальнейшим образом, вера бретонки с научным открытием. Мы смотрим на это как на тяжелую социальную болезнь. Мы жалеем этих людей, которые застряли в буржуазном болоте, и мы стремимся возможно скорее освободить их оттуда. Мы всецело приветствуем и всячески защищаем трезвый, свободолюбивый, плодотворный дух науки и ненавидим агрегаты, на которые так любит ссылаться духовенство; ибо это есть дань науки старине, находящейся в полном аккорде с буржуазией. Один из примеров этого печального явления — изыскание Шмидта, о котором говорил гражданин Введенский. Если идти за товарищем Шмидтом, окажется, что надо прийти к гипотезе или вере в создание Адама господом богом, ибо оказывается, что те примитивные ступени, которые раскрывают перед нами археология и этнография, непервоначальны, они есть продукт более высокой цивилизации. Значит, история человечества идет не снизу вверх, а сверху вниз, и приходится этот библейский миф положить в начало истории культуры. Предоставим дальнейшему научному спору развеять эти научные софизмы и эти нагромождения ошибок целыми фолиантами. Не здесь мне препираться с гражданином Введенским на тему, чисто научную тему, о том, насколько доказательны изыскания Шмидта. Но гражданин Введенский затронул другую сторону и сказал: «Я совсем не настаи-

ваю на той точке зрения, что мы все не произошли от обезьяны. Вы, материалисты, лучше знаете ваших родственников». Но я не знаю, кто лучше, тот ли, кто, произойдя с низов, произойдя от животных, поднялся усилиями своего гения до нынешнего человечества, или тот, которого высочайший господь создал по образу и подобию своему и который опустился до того, что, как говорит гражданин Введенский, обидно за животных, когда людей сравнивают с ними. (Аплодисменты.)

Есть теория нелепой ошибки бога, который по образу и подобию своему создал что-то худшее обезьяны. Это есть теория регресса, теория распада. Вся эта теория исходит из того, что все хорошее, что в нас есть, заложил в нас некоторый барин, выше нас стоящий, который дал нам это как подарок. Это есть остатки крепостнических, верноподданнических ощущений. Наше же ощущение говорит, что жизненная цепь идет не только от обезьяны, она идет вообще от млекопитающихся, от животных, все ниже и ниже стоящих, вплоть до первичной клеточки материи, но она представляет собою чудесное развитие вверх, роскошное древо, которое уже и сейчас получает соки и даст в будущем высочайшей красоты и мудрости существа. И я думаю, что по-нынешнему рассуждающий человек никогда не может чувствовать себя униженным этой картиной; но, скорее, может почувствовать себя оскорбленным картиной такого создания из ничего, «по образу и подобию божества» для мук, для страданий, для падения. (Шумные аплодисменты.)

Здесь была подана записка, в которой был дан совет нашему Губполитпросвету: пригласить гражданина Введенского в качестве инструктора антирелигиозной пропаганды (смех), так как гражданин Введенский дал нам несколько добрых советов и указал, каковы пороки нашей антирелигиозной пропаганды, почему она слишком слаба. Он заявил, что мы целим не в то место, которое называется ахиллесовой пятой религии. Вряд ли гражданин Введенский думает, что религия жива только потому, что мы плохо целим и не знаем, где эта ахиллесова пята, а что если бы мы не вели борьбу с ветряными мельницами, а нашли бы настоящее нутро и туда бы грянули наши остроги, то сумели бы выловить этого грандиозного кита. Может быть, это была бессознательная уловка гражданина Введенского, которая заключается в том, что он, указывая на некий драгоценный плащ, говорит: вот это — мое тело, сюда стреляйте.

Нет, мы очень хорошо знаем, куда стреляем. Пусть не думает гражданин Введенский, что мы думаем поразить религию нашими словами. Маркс и марксисты знают, что религия испарится лишь тогда, когда человечество будет здорово. Мало того, чтобы прийти к больному человеку и рассказать ему о здоровье или убеждать его, что он болен,— это еще не лечение. Поэтому ничего удивительного нет, что, пока существует бедность, страдания, пока мы живем в таком мире, где человек не является хозяином, будет существовать религия, как бы ни старались ее вырвать с корнем. Ника-

кими насилиями ее не вырвешь: от этого корни ее только углубятся, а всячески нужно воздерживаться от всякого рода насилия. Дискуссиями религию вырвать нельзя, это мы тоже хорошо знаем. Мы верим в силу слова, мы пользуемся этим словом, но твердо знаем, где границы этого слова. Наша антирелигиозная борьба есть только слабый спутник нашей основной линии поведения, которая заключается в освобождении человеческих сил, в гармонизации сил всего человечества. Это дело только начато, мы лишь находимся у колыбели этого дела, и нам предстоит большой труд. А вот тогда, когда мы достигнем значительных результатов, мы подсчитаем, сколько людей проснулось для нового, трезвого, практического миросозерцания и сколько осталось в плену у древних или средневековых предрассудков.

Когда гражданин Введенский говорит, что не следует вести борьбу с низами религии, что следует метить в верхи, я с этим, конечно, совершенно не согласен. Прежде всего мы будем считаться с низами; не только потому, что это есть большинство человечества, но еще и потому, что верой низов держатся и самые верхи. А если бы эти верхи в конце концов превратились в индивидуальных чудаков, употребляющих религиозный опиум для собственного услаждения, то это не было бы большой бедой. Поэтому мы продолжим нашу работу освобождения больших масс от власти религии.

Да, гражданин Введенский был в значительной степени пророком того же типа, что и я, когда он говорил, что на его аргументы о религиозном чувстве я буду отвечать, исходя из нашего положения о том, что религия есть опиум. Что говорит нам гражданин Введенский? Он говорит: «Посмотрите на атеистов, в сущности говоря, атеист тоже религиозен». И он приводит целый ряд чудачеств людей, которые едят с пустой тарелки и пьют из пустой чашки; это знаменует то, что он назвал поэтичностью религиозного чувства. Это свидетельствует, что эмоциональные основы, о которых я говорил, держат еще крепко, потому что люди не проникнуты уверенностью реально улучшить свое положение. Курильщику трудно отвыкнуть от папирос — он курит безвредную дрянь, чтобы до некоторой степени удовлетворить отброшенную им потребность. Так и отдельные люди или круги отказались от религии и некоторое время употребляли безалкогольный алкоголь или бестабачный табак. К этому нужно отнестись как к временной переходной стадии, как к чудачеству, не имеющему ничего общего с религиозным атеизмом, под знаменем которого идет передовой рабочий класс и о котором мы здесь говорим.

Гражданин Введенский неоднократно прибегал здесь к сравнению человека с животным. Человек не отличается от животного ни тем, ни другим, ни третьим, но он, говорит гражданин Введенский, религиозен, а животное не религиозно. Ну, хорошо, а животное философствует? Нет, не философствует. И гражданин Введенский говорит: единство мира, чувствование мира как единого — вот что основа религии. Но не всякий, кто чувствует мир единым,

религиозен. Мир можно чувствовать как единый комплекс бытия. Марксисты утверждают, что мир един; животное не имеет этого суждения. Значит, отсутствует синтез или достаточная сила мысли, которая послужила бы фундаментом и для таких истин, и для таких наблюдений. Видели ли вы животное, которое делало бы арифметические ошибки? Нет, потому что оно арифметики вообще не знает, так как арифметикой не занималось. Так нельзя сделать религиозных ошибок, если не занимаешься вопросами религии. Это никуда не годное доказательство. Переходя к более шутливым, но достаточно глубоким соображениям, я должен сказать, что действительно, животное не потребляет наркозов, не пьянствует, а человек пьянствует. Можно было бы сказать: основная разница между человеком и животным в том, что человек — пьяница. Между тем это происходит потому, что человек недостаточно силен, чтобы обойтись без отравляющих веществ. В области мысли человек чувствует горе и достаточно силен, чтобы натолкнуться на средства, его ошеломляющие. Плох тот врач, который навел гражданина Введенского на мысль о спасительности опиума. В чем тут дело? Конечно, опиум может быть лекарством, но, во-первых, лекарство нужно больному и не нужно здоровому. (Аплодисменты.) Поэтому словами Введенского нужно сказать: надо сохранить в аптеке немножко религии, чтобы выдавать по рецептам остающимся еще больным людям для притупления их мыслей. Но отсюда мы отнюдь не сделаем вывода, что мы должны объявить хотя бы даже свободу торговли опиумом. Этого у нас нет, хотя, к сожалению, есть восстановление торговли более слабыми наркотиками, что является довольно неприятной уступкой нашему быту и, пожалуй, некоторой опорой дальнейшей устойчивости религии.

В этом и заключается центральная идея марксизма, как реалистического миросозерцания, что он полагает возникновение и развитие религии совершенно неизбежным фактом, совершенно неизбежным последствием определенного социального положения. Только полное изменение социального положения, т. е. полное выздоровление, сделает религию никому не нужной, и считать ее побежденной можно будет только тогда.

Между тем эта идея послужила Введенскому основой всего его рассуждения, поднимавшегося на большие высоты поэтичности и трогательности. Так, например, он привел такой аргумент, в котором, право же, я чувствую некоторую слабость его позиции. Он сказал: «Можете ли вы называть ложным то или иное миросозерцание, тот или иной поступок, который является сладостным или утешительным для данного человека?» Был приведен ряд примеров: можно ли называть ложным то чувство, при котором влюбленный в музыку музыкант занимается этим высоким искусством даже в том случае, если он экономически от этого страдает? Этот пример интересен потому, что мы можем привести факт из нашей собственной истории, как раз совпадающий с этим примером. Карл Маркс — наш великий учитель — жил в большой нищете. Был случай, когда ему не на что было похоронить своего умер-

шего сына. Его семья в буквальном смысле слова голодала. В это время он писал «Капитал». Он получил предложение начать сотрудничать в одной американской газете за хорошее вознаграждение и — отказался. Его друг пишет ему: «Ты слишком непрактичен, Карл; разве можно подтачивать свое здоровье и осуждать свою семью на голод только из принципиальности и чрезмерной скрупулезности!» Маркс отвечает: «Я был бы непрактичным, если бы по каким бы то ни было соображениям хотя на один день оставил мой труд, ибо скорейшее окончание его я считаю полезным для человечества». Таким образом, и Маркс убил экономику, хотя был экономистом. Он не думал, что такого рода соображения можно класть в основу рассуждений о человечестве, что можно требовать от него таких героических взлетов и говорить: «Вы голодаете, вы работаете по десять часов в сутки — ходите в Бритиш Музеум, пишете «Капитал» — и вы утешитесь». Он знал, что это пустая болтовня, что для того, чтобы люди поднялись на эту высоту в массе, основной предпосылкой является реальная реформа. Нас не удивит никакой Златоуст, который писал, что даже в геенне огненной горящие не оставляют веры в Христа. Зачем же далеко ходить? Стоит копнуть любую историю, любой день наших революционных битв за эти восемь лет, чтобы видеть, как материалисты, которые ни в какую душу не верят и никакого бессмертия не ждут, которые говорят, что они борются за реальное счастье на земле, проводят свою жизнь в бесконечных военных трудах и идут в передних рядах на верную смерть. Такая преданность идее не есть отрицание материализма, а совершенно естественное проявление героического боевого взлета человечества в его борьбе именно за такой строй жизни, который создал бы достойное человека существование для всех. Поэтому, переходя к другим примерам гражданина Введенского, можно сказать, в чем основная суть этих ссылок на отца, ласкающего ребенка, на мать, видящую красавца в своем дитяти, и т. д.,— это переход на защиту субъективных позиций. Гражданин Введенский отступает с той позиции, которая говорит: религия есть истина, и ее нельзя поколебать, она очевидна. Нет, у него, с одной стороны, доказательство такое, что даже атеист, когда он отучается курить религиозные папиросы, все-таки что-то курит, чем-то дымит.

Второе доказательство: религия все еще существует. Этого мы не только не отрицаем, но и говорим, что надо с ней бороться.

И третье доказательство: если человеку с ней хорошо, так и не мешайте ему. Но мало ли с чем человеку хорошо! Так рассуждая, мы опять придем к примеру с сивухой, так неприятно действующему на нервы гражданину Введенскому. Ведь в самом деле, когда привычный запойный пьяница тянет эту самую водку, ему кажется, что с ней хорошо. Но если он прозрел и увидел, что это ведет его в бездну, он старается лечиться, и человек, который его любит, должен сказать ему: ты портишь свою нервную систему, губишь свое здоровье воображаемым счастьем такого пьяного экстаза, подменяя им настоящую борьбу за счастье.

Тут полнейшая аналогия с тем подходом, который употребляет гражданин Введенский. Его подход такой: не мешайте человеку в субъективном мире, который он себе создал. Это значило бы, что мы не должны никого трогать, сказав себе: и религиозные предрассудки, и религиозность каких-нибудь шаманств, может быть даже с человеческими жертвоприношениями,— пусть все это остается. В самом деле, им хорошо; они полагают, что зарезать молодого человека во имя какого-нибудь фантастического бога в высокой степени важно для устройства счастья. Так что же, разве скажем мы: «Они так думают, пусть думают и впредь»? Христианские миссионеры так не говорили. Христианские миссионеры говорили так: «Какие-нибудь язычники бесчисленных толков верят по-своему, но я просвещен светом христианства, и я знаю, что язычник идет прямо в ад, ибо не знает истин Евангелия. Поэтому я пойду к нему и во что бы то ни стало вырву его из пасти геенны огненной и просвещу настоящей истиной».

А теперь вдруг христианские мистики такого высокого типа, как Введенский, говорят: «Мы вас не будем просвещать, раз вам хорошо с атеизмом, и вы нас не трогайте, если нам хорошо; и если мы считаем наших детей за красавцев, не раскрывайте нам глаза, не бередите наше отцовское сердце».

Нет, так рассуждать нельзя. Мы рассматриваем себя как носителей активной истины. Мы не можем сказать, что мы верим. Мы также претендуем, как и гражданин Введенский, на то, что мы знаем, а поскольку мы знаем, мы исповедуем; мы исповедуем, мы спорим, а поскольку мы спорим, мы говорим такому влюбленному в своего ребенка отцу: «А глаза-то у него нет; может быть, полечить его надо». Это было бы жестоко на примере индивидуальном, отчего не поощрить чудачество? Но когда дело идет о громадных общественных величинах, о судьбах мирового народа, тогда, конечно, прямота и активность являются нашим долгом; мы вынуждены будем и впредь скрещивать в этом отношении наши мечи.

Переход на эту оборонительную субъективную позицию есть, по-моему, один из слабейших пунктов защиты гражданина Введенского. Правда, у него есть заранее заготовленные окопы — это имеющая выйти в свет его книга. Я буду очень рад, когда эта книга выйдет. «Если только жив я буду, у Гвидона погощу, чудный остров навещу», в книге этой постараюсь разобраться и посмотреть, какие там золотые орехи философии разгрызает белка таланта гражданина Введенского (извиняюсь за зоологическое сравнение). Думаю, что я на этом острове не встречу никаких чудес, а найду только хорошо обставленную юридически аргументацию того же типа, с которым мы и теперь встретились. Основное утверждение гражданина Введенского заключается в том, что религиозное чувство сильно, что оно пока еще не истреблено, а потому и неистребимо, что оно есть вещь субъективная, а субъективное чувство благосостояния само за себя говорит и т. д. Такая аргументация есть отступление, но и на этих позициях, на которые отступила религия, мы ее не оставим — мы будем преследовать ее дальше.

Кончил гражданин Введенский ссылкою на позицию, которую он вчера защищал,— активность христиан. Очень хорошо будет, если в своей книге гражданин Введенский, перечитав страницы о Толстом и Христе, которые будут напечатаны в нашей книжке, постарается ответить на мою аргументацию и поставить под сомнение положение о том, что никакой разницы между элементом пассивности и активности Толстого и пассивности и активности христианства нет, и нет никаких опасений, чтобы христиане (не какая-нибудь святая инквизиция, конечно) были действительно активны и действительно боролись в жизни против царствующего в ней зла кроме как словом. Он может привести как пример отдельные ереси, но это уже отступление от христианства. Подлинные же христиане, конечно, говорят, что господь бог должен вмешаться в жизнь и устроить ее и что мы завоюем царствие небесное верою, любовью; отнюдь не нашим собственным протестом, не бунтом, не усилием собственных рук переделаем мы жизнь. Эта ссылка на активность христианства никоим образом убедить нас не может. Когда гражданин Введенский говорит: «Не трогайте христианина, он счастлив, потому что он верит в Христа и ему хорошо», то этим самым он и подтверждает то обвинение, которое мы предъявляем христианству. Мы говорим, что эта вера в несуществующее благо создает человеку наркотические иллюзии и ему будто бы хорошо. Мы предпочитаем, чтобы ему на первое время было худо, для того чтобы он знал все болезни своего века и соответственно боролся за свое здоровье. Что такое та часть нашей нервной системы, которая приносит нам ощущение боли? Это та часть, которая предостерегает наш организм, которая вызывает с этой стороны целесообразную реакцию. Но если боль невыносима и мы не можем реагировать, тогда медицина дает опиум, признавая, что лучшее, что можно сделать,— это уменьшить боль, если нельзя найти законной реакции. Законная реакция в настоящее время найдена. Законная реакция в настоящее время — это путь активного коммунизма. И мы хотим, чтобы все, кто находится в гибельном положении, были бы больны для того, чтобы научиться активно протестовать. И поэтому нам не нужно сейчас опиума, а нам нужно мощное восстание всех органических сил человеческих в борьбе за свое здоровье. В тот час, когда это здоровье будет достигнуто, не только болезни уйдут из жизни человечества, но выкинуты будут и все наркотики. Так обстоит это дело.

Товарищи, я очень доволен тем, что дискуссия не заканчивается сегодняшним нашим выступлением. Никогда никакая дискуссия, никакое возражение и контрвозражение не могут считаться окончательно убедительными. У каждого остается чувство, что противник возразил бы с трудом на новые пришедшие в голову слова, а кроме того, в памяти стирается живая аргументация, которую вы слышите в течение вечера. Поэтому очень хорошо, что наша дискуссия будет напечатана, проверенная обоими спорящими, что те, кто действительно глубоко заинтересовался поставленными вопросами и считает, что эта дискуссия проливает на них

свет, могут спокойно с карандашом в руках прочесть те и другие аргументы и что каждый из нас в дальнейшем — в тех книгах, которые мы будем готовить,— сможет остановиться на позициях, занятых противником.

Никогда не претендуем мы, что подобная дискуссия может вырвать из верующего сердца его веру, как никогда не претендуем на то, чтобы эти дискуссии могли убедить противников или целиком осветить вопрос. Но мы думаем, что они являются важным актом того попутного умственного процесса, которым мы сопровождаем нашу борьбу за лучшее будущее; мы просим отнестись к этой дискуссии именно так и верим, что эта дискуссия в этом смысле имеет некоторое общественное значение. (Аплодисменты.)

Луначарский А. В. Христианство или коммунизм. Диспут с митрополитом А. Введенским. Л., 1926. С. 45—75

С. Л. Франк

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ

Вопрос об отношении между философией и религией, о возможности единства и согласованности между ними или о неизбежности их расхождения и взаимной борьбы, принадлежа к числу типически «вечных вопросов» человеческого духа, с особенной остротой предстоит сознанию в эпохи коренных переломов миросозерцания, в эпохи духовной растерянности и исканий утраченной цельности духовной жизни. Когда как в наши дни, человечество затосковало по настоящей, подлинной религиозной вере, будучи уже не в силах удовлетвориться теми научно-философскими или социально-политическими суррогатами ее, иллюзорность которых окончательно разоблачена их крушением в момент трагических испытаний, и когда, с другой стороны, человечество уже лишено наивной свежести и смелости религиозного творчества и не может отречься от рефлексии, от потребности рациональной проверки и обоснования своего миросозерцания,— в такую эпоху вопрос о согласимости философии с религией, строгого рационального знания — с непосредственной жизненной цельностью веры становится для человечества и каждого человека вопросом его *жизни или смерти*. Кто ищет *подлинной правды* и подлинной *уверенности* в ней, даже в минуты отчаяния не предаваясь иллюзиям, а сохраняя беспощадную интеллектуальную честность, тот понимает, что этот вопрос есть не академическая проблема, разрешение которой нужно для «пополнения образования» или «законченности миросозерцания», а вопрос о возможности *спасения,* о преодолении невыносимой раздробленности духа и обусловленной ею духовной беспомощности и тоски.

Сам по себе этот вопрос есть центральный и глубочайший вопрос человеческого жизнепонимания. Его нельзя окончательно разрешить, не поняв до конца, что такое есть философия и религия; а понять то и другое с той последней ясностью, которую дает толь-

ко проникновение в глубину, можно не на основании каких-либо предварительных определений, а лишь изжив и опознав всю полноту той духовной жизни, которая образует существо философии и религии. Другими словами, разрешение вопроса об отношении между философией и религией есть, собственно, не *предпосылка,* а *завершение* религиозно-философского знания.

Предлагаемый очерк, разумеется, не претендует на разрешение *в этом смысле* поставленного вопроса. Он ставит себе гораздо более скромную, пропедевтическую задачу — обнаружить несостоятельность некоторых ходячих предубеждений, заводящих сознание в безвыходные тупики, и наметить немногие более существенные вехи, придерживаясь которых легче не сбиться с пути в этих исканиях. В этом, по существу, бесконечно сложном вопросе, в котором в известном смысле сплетена вся проблематика человеческого духа, самое важное наметить некоторые *подлинные магистрали* этого сплетения, отличив их от мнимых, внутренне к нему не принадлежащих, наносных линий; таким путем можно надеяться набросать предварительную схематическую карту, руководствование которой будет полезно при дальнейшем, опытном постижении всей территории духовного мира.

* * *

Господствующие, наиболее распространенные в широких кругах идеи о философии и религии, идущие от эпохи Просвещения, а отчасти от еще более давнего направления — от рационализма XVII века, представляют дело так, что между философией и религией не только возможно, но и неизбежно коренное расхождение. А именно религия мыслится здесь как некая *слепая* вера, как чужое мнение, именно мнение церковного авторитета, принимаемое на веру без всякой проверки, без самостоятельного суждения личного сознания, лишь на основании детской доверчивости и покорности мысли; и при этом *содержание* этой веры либо — в лучшем случае — таково, что *подлинное* знание о нем невозможно, либо даже таково, что прямо противоречит выводам знания. Философия, напротив, есть свободное, чуждое всяких эмоциональных тенденций, строгое знание, основанное на доказательствах, на логических рассуждениях. Между той и другой неизбежна роковая пропасть, ничем не заполнимая. В самом деле, для философского оправдания веры, для совпадения философии и религии требовалось бы, чтобы совершенно иррациональное, по существу ничем не мотивированное — ибо по традиции воспринятое — содержание религиозной веры было вместе с тем логически доказано, как бы математически выведено отвлеченной мыслью. Всякая добросовестная попытка в этом направлении сразу же приводит к отрицательным результатам. Честный, подлинный философ есть неизбежно если и не убежденный атеист, то, во всяком случае, «свободомыслящий», «скептик». И искусственными, вымученными, внутренне бесплодными представляются с этой точки зрения попытки примирить и согласовать результаты столь разнородных духовных

направленностей и устремлений. Только если философ трусливо отрекается от свободы и непредвзятости мысли и насильственно подгоняет аргументацию к оправданию заранее, на веру принятых тезисов, может получиться иллюзорная видимость согласия между философией и религией.

Этому ходячему представлению следует прежде всего противопоставить гораздо более древнюю, универсальную и внутренне обоснованную традицию в понимании существа *философии*. Согласно этой традиции, по меньшей мере *предмет* философии и религии совпадает, ибо *единственный предмет философии есть Бог*. Философия по существу, по целостной и универсальной своей задаче есть не логика, не теория познания, не постижение мира, а *Богопознание*. Таково господствующее понятие философии в античной мысли, проходящее, начиная от Гераклита, через Платона и Аристотеля, стоицизм и новоплатонизм; таково же средневековое понимание философии. И даже в так называемой «новой философии», насыщенной рационализмом и неверием, величайшие мыслители, наиболее проникнутые общечеловеческими традициями, придерживаются того же понимания и создают непрерывную преемственность между современной мыслью и ее античными и христианскими истоками: достаточно напомнить имена Мальбранша, Спинозы, Лейбница, Фихте, Шеллинга, Гегеля.

Лишь в немногих словах мы можем наметить здесь внутреннее, объективное обоснование этого понимания. Согласно общепринятому, формальному определению задачи философии, философия, в отличие от частных наук, есть учение о всеединстве, о бытии как целом. Но история философской мысли учит, что всякая попытка найти единство и цельность бытия, или — что то же — построить систему бытия, не выходя за пределы совокупности единичных, чувственно-данных вещей, создать систему бытия как *систему природы*, обречена на неизбежную неудачу. Для уяснения этого — ибо подробное логическое обоснование здесь невозможно за недостатком места — сошлемся хотя бы только на общепризнанные и бесспорные выводы кантовской философии. Основная заслуга ее, совершенно независимая от своеобразной идеи ее собственной системы, заключается в доказательстве, что всякое объяснение, всякая систематизация соотношений между явлениями природы требует перехода от понятий материального бытия к понятиям духовного, или идеального, порядка. В основе мира природы лежат такие начала, как пространство, время, причинность, закономерность, которые, будучи *условиями* бытия природы, сами уже не «природны», *не принадлежат к царству природы*. Этой фундаментальной истины не может обойти никакая философия; на непонимании ее или тщетной попытке ее отрицания основана вся ложность как материализма, так и позитивизма. Материализм, пытающийся дать цельное объяснение бытия, исходя из понятия материальной вещи, не только слепо отрицает всю сферу духовных явлений, но и не в силах объяснить самый материальный мир, потому что вынужден на веру, без объяснений, принимать его высшие

предпосылки — пространство, время, изменение, закономерность. Позитивизм, который отказывается при объяснении бытия выходить за пределы чувственно-данной картины мира, бессилен дать какое-либо объяснение вообще и, как это засвидетельствовано логической мыслью самого проницательного позитивиста — Юма, обречен дойти до совершенного скептицизма. Для нашей цели нет даже надобности по существу опровергать эти направления. Достаточно указать на то, что эти попытки объяснения бытия, не выходя за пределы природного, или чувственного, мира, неизбежно заключают в себе отрицание самостоятельного значения философии: ибо материализм отвергает философию, пытаясь заменить ее естествознанием, позитивизм отвергает ее, надеясь осуществить ее задачу в системе или энциклопедии положительных наук. Таким образом, эти направления мыслей, приводящие к отрицанию философии как самостоятельного знания, сами ставят себя вне философии и тем косвенно подтверждают совпадение существа философии с умонастроением, которому они себя противопоставляют. Одно из двух: либо мы считаем возможным построить систему бытия, дать цельное объяснение картины мира, не выходя за пределы чувственно-природного бытия,— тогда мы должны отвергать философию, за отсутствием самостоятельного предмета философского знания; либо же мы признаем, наряду с положительными науками, особую задачу философии — и тогда предметом ее может быть только то истинное, подлинное бытие, которое вместе с тем духовно-идеально и в отношении которого чувственно-природный мир есть нечто вторичное, производное. Если мы только додумаем до конца этот логически неизбежный ход мыслей, если мы также фиксируем несколько неопределенное понятие «духовно-идеального» и уясним его структуру и предполагаемое им центральное единство абсолютного, то нам станет воочию ясным, что философия постигает бытие из его абсолютной первоосновы, т. е. что, как говорил Гегель, *единственный предмет философии есть Бог.*

С этим уяснением предмета философии связано и уяснение природы или структуры философского знания. Философия — как, впрочем, и всякое другое знание — не есть система отвлеченных понятий, построенных путем «рассуждений», путем нанизывания отдельных звеньев логической аргументации; философия есть, по существу, *созерцание,* усмотрение, первичное узрение абсолютного и выражение его в системе понятий, имеющей значение логического воспроизведения непосредственно усматриваемой взаимосвязанности частей или сторон всеединства. Философия, коротко говоря, есть посильное *описание,* на языке логических понятий, усмотренной картины бытия. Для ее осуществимости нужна поэтому сосредоточенность внимания на той первооснове бытия, которая обычным сознанием вообще не воспринимается; а для такой сосредоточенности внимания на этой абсолютно очевидной и все же чувственно не данной первооснове нужна *напряженность воли, неустанность влечения* к духовному созерцанию, вне которых пер-

вичное, всеобъемлющее ускользает от нашего взора, заслоняемое пестрой изменчивостью, бесконечными переливами текучего многообразия единичного и частного. Можно лучше или хуже, отчетливее или туманнее видеть эту верную и всеобъемлющую первооснову; но не видя ее, более того, не ощущая ее, как бы не дыша этой невидимой атмосферой, нельзя вообще философствовать, а можно только произносить праздные «философские» слова или нанизывать пустые, неосуществленные, внутренне непонятные и ненужные, мнимо философские, по существу, чисто-словесные «мысли». Не обратясь в сторону абсолютного, не возносясь всем существом к нему, нельзя вообще быть философом, *иметь* философию; можно только изображать философа, «заниматься» философией, т. е. нагружать свою голову словесными понятиями из философских книг. Чтобы увидеть предмет философии, надо, следовательно, как говорил Платон, «повернуть глаза души», надо осуществить какой-то целостный духовный поворот, в силу которого достигается первичное просветление всего духа, и с духовного взора спадает затуманивающая его пелена. Философское творчество предполагает, таким образом, религиозную настроенность и религиозную устремленность духа; в основе всякого философского знания лежит *религиозная интуиция*.

Но если бессмысленно и ложно ходячее представление о философии как о каком-то бесстрастном мастерстве построения системы отвлеченных понятий, удовлетворяющем только потребность в упорядоченности и логической сцепленности мыслей, то не менее ложно и ходячее, порожденное неверием, представление о религии как слепом усвоении на веру непостижимых и непроверяемых традиционных учений о Божестве. Как бы ни оценивать по существу факт религии, простой непредвзятый феноменологический анализ религиозного сознания показывает, что, при всем многообразии форм религиозности, всякая религиозная вера в конечном счете опирается на момент непосредственного *ощущения* Божества, живого *прикосновения* к божественному, чувства реального присутствия и реальной близости Божества, т. е. заключает в себе некую первичную и непосредственную, лично усмотренную достоверность. Мы не можем здесь углубиться в рассмотрение того усложнения и обогащения религиозного сознания, которое дано в формах «положительных религий» и церковной религиозности. Но одно ясно для всякого, кто вообще понимает природу религиозного акта: эти формы не устраняют, а именно лишь усложняют и придают особое содержание этому моменту первичного и всегда совершенно свободного и внутренне-личного уловления и ощущения Божества, вне которого вообще нет религиозности.

Итак, по своей основной сущности философия и религия не суть столь чуждые и разнородные духовные направленности, какими их мнит поверхностный дилетантизм просветительства, утерявший ясное понимание природы той и другой, но, наоборот, внутренне столь родственны друг другу, что легко может возник-

нуть опасность их смешения, и во всяком случае представляется логически довольно трудным отчетливое их разграничение. Возьмем немногие конкретные примеры. Логос Гераклита, то «единое мудрое», которое «правит всем» и приобщением к которому просветляется человеческая душа, что это — религиозная интуиция или философское понятие? А средоточие платоновского мира идей, «само добро», возносящееся превыше сущности и разума, источник и бытия и мысли, перед неизреченной красотой которого трепещет и загорается высшей любовью сердце философа,— есть ли это предмет религиозного чувства или завершающее философское понятие? Отнесем ли мы восторженный гимн стоика Клеана к Зевсу-Логосу, это признание незыблемой веры в разумность бытия и возможность личного спасения,— к религии или философии? Куда отнесем мы платоновское экстатическое видение «Единого» или августиновское учение о Боге как живой истине, более достоверной, чем личное бытие человеческого сознания? И аналогичные вопросы — мы опускаем их за недостатком места — можно было бы поставить относительно центральных понятий величайших философов Нового времени — стоит только вспомнить об «amor intellectualis»* Спинозы, о Мальбраншевом «видении всех вещей в Боге», о религиозно-философских борениях немецкого идеализма или о творчестве великих мистиков — Мейстера Эккарта, Якова Беме и других. Всюду здесь философия и религия незаметно переплетаются одна с другой, и невозможно установить точную грань между ними. Из этого, конечно, отнюдь не следует, что философия и религия тождественны между собой. Такое утверждение было бы величайшим заблуждением, основанным на искажении либо философии, либо религии, либо той и другой одновременно. Обычно в основе его лежит грубейшее рационалистическое представление о религии как о некоторой популярной и субъективно-мотивированной метафизике. В действительности философия и религия имеют совершенно различные задачи и суть *различные* по существу формы духовной деятельности. Религия есть *жизнь в общении с Богом,* имеющая целью удовлетворение личной потребности человеческой души *в спасении,* в отыскании последней прочности и удовлетворенности, незыблемого душевного покоя и радости. Философия есть, по существу, совершенно независимое от каких-либо личных интересов *высшее, завершающее постижение бытия и жизни* путем усмотрения их абсолютной первоосновы. Но эти, по существу, разнородные формы духовной жизни совпадают между собой в том отношении, что обе они осуществимы лишь через *направленность сознания на один и тот же объект — на Бога,* точнее, через живое, опытное усмотрение Бога. Конечно, отвлеченно рассуждая, возможно представить себе и обратное соотношение — именно совершенное расхождение путей осуществления обеих задач. Где, как, например, в буддизме, личное спасение отыскивается не на пути общения с Богом и где, с другой сто-

* — интеллектуальная любовь (к Богу). *Ред.*

роны, разум тщится постигнуть жизнь и мир не из его вечной и абсолютной первоосновы,— там между религией и философией нет ничего общего; они не то что противоречат одна другой, они в этом случае так же не соприкасаются между собой, как, скажем, музыка и химический анализ. Но все дело именно в том, что такие, совершенно расходящиеся пути суть и для религии, и для философии пути мнимые, не приводящие к цели, и что, наоборот, *подлинное* осуществление задач и той и другой возможно только на путях, ведущих к одной и той же цели — к Богу. В отношении религии это утверждение не требует, конечно, особого доказательства; мы можем здесь спокойно предоставить отдельным парадоксалистам труд, вопреки общечеловеческому опыту, доказывать противоположное. Наоборот, в отношении философии это есть тезис, требующий окончательного уяснения и доказательства, отнюдь еще не исчерпанного предыдущими общими соображениями.

* * *

Современному сознанию, даже если оно мыслит в понятиях, близких к вышеизложенным соображениям, представляется маловероятным или даже совершенно невозможным, чтобы то абсолютное, которое в философии нужно как высшая логическая категория, объединяющая и упорядочивающая теоретическое постижение бытия, совпадало с живым личным Богом, которого требует и которым одним только может удовлетвориться религиозная вера.

Два сомнения возникают здесь, которые с разных сторон выражают, в сущности, одну и ту же трудность. С одной стороны, религиозная идея Бога, по-видимому, противоречит целям философии в том отношении, что предполагает в природе Бога и потому в живом отношении к Богу момент *тайны, непостижимости,* неадекватности человеческому разуму, тогда как задача философии именно в том и состоит, чтобы до конца *понять и объяснить* первооснову бытия. Все логически доказанное, понятое, до конца ясное, уже тем самым лишается своей религиозной значимости. Бог, математически доказанный, не есть бог религиозной веры. Отсюда представляется, что, если бы даже философия действительно познала истинного Бога, доказала Его бытие, разъяснила Его свойства, она именно этим лишила бы Его того смысла, который Он имеет для религии, т. е. убила бы самое драгоценное, что есть в живой религиозной вере. Таково сомнение многих религиозных натур, которым часто кажется, что чем более философия религиозна по своему предмету, т. е. чем упорнее она занята логическим постижением Бога, тем она опаснее для цели религии — для живого, верующего обладания неизследимым и неизреченным источником спасения. И тот же ход мыслей приводит иногда философию к убеждению, что ее истинная задача — понять Бога, тем самым уничтожить ту безотчетность и таинственность Его, которая придает религии характер интимной веры; философия есть в этом случае, как у Гегеля, замена безотчетной, инстинктивной ве-

ры ясным знанием — *преодоление веры знанием.* Как нельзя одновременно переживать радость живой любви к человеку и брать того же человека как объект холодного научного анализа, так нельзя одновременно веровать в Бога и логически постигать Его.

В ином аспекте эта же трудность принимает форму другого сомнения. Бог религиозной веры, источник личного спасения необходимо есть живая личность. Но, по-видимому, из всех категориальных форм, в которых может мыслиться центральное философское понятие первоосновы бытия, наименее подходящей является именно форма *живой личности.* Мыслится ли Бог в философии как субстанция мира или как его первопричина, как всеединая вечность или как творческая сила развития, как мировой разум или как жизнь, он есть, во всяком случае, что-то безличное, какое-то в известной мере всегда пантеистически-мирообъемлющее начало, в котором философия, не изменяя своей задачи постижения и логического осмысления бытия и не приспособляясь искусственно к требованиям религиозного чувства, не может усмотреть антропоморфных черт живой, карающей и любящей личности, необходимых для религиозного отношения к Богу. Роковым образом, независимо от содержания отдельной философской системы, Бог философии носит на себе печать своей зависимости от нужд отвлеченной мысли и именно поэтому есть для религиозного чувства лишь иллюзорный суррогат истинного Бога — мертвый камень вместо хлеба, насыщающего голод религиозной души, или, в лучшем случае, ни к чему не нужная, туманная, бесплотная тень того истинно-сущего, которым во всей полноте и жизненности Его реальности уже обладает непосредственная религиозная вера.

В основе обоих сомнений лежит в конечном счете, как уже указано, одна трудность; и надо признать, что это есть действительно серьезная трудность — одна из глубочайших и важнейших философских проблем,— в отличие от того легкоразрешимого противоречия, с которым мы имели дело выше и которое вытекало лишь из поверхностных и совершенно ложных банальных представлений о сущности философии и религии. Трудность эта сводится к вопросу: может ли философия, которая есть постижение бытия в логической форме понятия, вместе с тем *не быть рационализмом?* Заслуживает внимания, что этот вопрос является решающим не только для согласования философии и религии, но и *для возможности самой философии.* В самом деле, философия, с одной стороны, есть постижение бытия *в системе понятий* и, с другой стороны, постижение его из его абсолютной и всеобъемлющей первоосновы. Но понятие есть всегда нечто относительное и ограниченное; как же возможно выразить абсолютное в формах относительного, овладеть бесконечным, уловив его в сети конечного? Как можно — проще говоря — постичь непостижимое? Казалось бы, мы стоим перед роковой дилеммой: либо мы ищем само абсолютное, выходящее за пределы всего конечного и — тем самым — логически выразимого, и тогда мы не можем его действительно постичь и логически зафиксировать; либо же мы ищем только ло-

гическую систему понятий и тогда всегда пребываем в сфере только относительного, частного, производного, не доходя до подлинной первоосновы и целостного всеединства бытия. В обоих случаях задача философии остается неосуществленной.

Немало философских систем терпело крушение на этой трудности *. Но в своей основной магистрали философия давно уже сосчиталась с этой трудностью и принципиально преодолела ее. В учении Гераклита о взаимной связи и живой гармонии противоположностей, в наиболее глубоких, преодолевающих ранний рационализм, позднейших диалогах Платона, в учении о Боге Филона Александрийского, во всем направлении так называемого «отрицательного богословия», в новоплатонизме и философской мистике христианства, в учении Николая Кузанского о docta ignorantia **, в наиболее продуманных и точных формулировках так называемого «онтологического доказательства» бытия Бога, в учении Спинозы о субстанциальном единстве разнородных атрибутов, в Лейбницевой теории непрерывности бытия, в философии тождества Шеллинга, в диалектической онтологии Гегеля мы имеем разные — и различные по глубине и адекватности,— но в основе тождественные и принципиально успешные разрешения этой трудности. Общий смысл ее преодоления заключается в усмотрении *сверхлогической, интуитивной основы логической мысли.* Философия постигает — и тем самым отчетливо логически выражает — абсолютное через непосредственное усмотрение и логическую фиксацию его эминентной, превышающей логическое понятие, формы. Мы лишены возможности дать здесь подробное логическое разъяснение этого глубочайшего и вместе с тем аксиоматически-самоочевидного соотношения; мы можем лишь в немногих словах навести мысль читателя на раскрывающуюся здесь связь. Усмотрение абсолютной, всеобъемлющей природы бытия, выходящей за пределы ограниченности и относительности всего логически фиксированного, есть именно *логически адекватное ее усмотрение.* Или, иными словами: именно логически зрелая мысль, достигшая последней ясности, усматривая неисчерпаемость и бесконечность абсолютного, его основополагающее отличие от всего рационально выразимого, смиренно признавая поэтому ограниченность достижений разума перед лицом истинного бытия, именно в *открытом и ясном осознании этого соотношения, и только в нем одном,* преодолевает ограниченность разума и овладевает превосходящим его силы объектом. Как это лапидарно выражает Николай Кузанский, «недостижимое достигается через посредство его недостижения». Поэтому истинная философия не только не отрицает соз-

---

* Надлежит обратить внимание, что частным случаем этой трудности является и вся гносеологическая проблема, стоявшая за последнее время в центре философского интереса. Ибо вся проблема знания сводится к вопросу: как можно уловить и выразить в понятии то, что по самой природе своей противоположно понятию,— именно предметную действительность. См. нашу книгу: Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. 1915.

** — ученое незнание. *Ред.*

нание тайны, неисчерпаемой глубинности и безмерной полноты бытия, но, напротив, всецело опирается на это сознание и исходит из него как из самоочевидной и первой основополагающей истины. В этом сознании состоит вообще конститутивный признак всякого истинного знания в отличие от знания мнимого, претендующего на всеведение. Где человек, предаваясь гордыне знания, мнит, что своим знанием он исчерпал предмет, там нет именно первого условия знания — ясного видения его предмета; ибо где есть это видение, т. е. где — тем самым — есть знание, там есть и очевидное усмотрение неполноты и незаконченности знания. Подлинно усмотренное знание всегда сопровождается тем чувством, которое классически выразил гениальный творец математической системы Вселенной Ньютон в словах, что он представляется самому себе ребенком, собирающим отдельные ракушки на берегу безграничного и неисследимого океана. И наоборот, то глупое самомнение, которому бытие представляется ограниченной и плоской складной картинкой, легко и до конца исчерпаемой в немногих формулах, не только содержит незаконное преувеличение значения всякого достигнутого знания, но есть просто совершенная слепота, при которой не может быть сделан даже и первый шаг знания.

Этим разъяснением условия возможности самой философии сразу же устраняется, по крайней мере, первое из указанных двух сомнений в отношении между философским богопознанием и религиозным чувством. В каких бы понятиях ни выражала отвлеченная философская мысль свое познание Бога, ее основной интуицией и тем самым ее высшим и верховным понятием остается чисто религиозная идея безмерности, неисчерпаемой глубинности и таинственности Бога; и, в сущности, вся остальная система понятий имеет своим последним назначением приблизить мысль к уловлению именно этой сверхконечной и сверхрациональной природы Бога, конституирующей Его абсолютность. Обычное заблуждение в понимании соотношения между философией и религией в этом пункте состоит в том, что чувство тайны представляется условием, преграждающим познавательное проникновение, и, наоборот, страсть к познанию — силой, разрушающей смиренное чувство тайны и поэтому благоприятствующей самомнению атеизма. В действительности, напротив, религиозное чувство тайны и глубинности бытия есть первое и необходимое условие развития философии, тогда как самомнение атеизма в корне убивает самый инстинкт философствования и есть в такой же мере отрицание философии, как и религии. Возможность и даже частные случаи промежуточных форм — недостаточности философской энергии, благодаря чему мысль, не проникая до последней глубины, останавливается на полпути, ставит себе здесь последние грани и, упрощая бытие, благоприятствует полуневерию или бедности и схематичности религиозного сознания,— конечно, не опровергает, а скорее подтверждает основное, разъясненное нами соотношение. Идущая в настоящее время борьба между умами, так сказать, глубинными, т. е. ощущающими глубину и бесконечную сложность

жизни, и умами плоскими, воображающими, что жизнь легко можно, как карточный домик, разобрать на части и снова сложить по своему усмотрению, есть в такой же мере борьба за религиозное, как и за философское, миропонимание.

Этим обретен и путь к разрешению второго сомнения. Правда, поскольку мы его выразим в грубой и логически твердой формуле, по которой Бог веры есть человекоподобная личность, Бог философии — безличный абсолют, оно кажется совершенно непреодолимым. Но в этом повинна только односторонность и логическая упрощенность самой формулы. Ни Бог религии, ни Бог философии не есть то простое и однозначное содержание, к которому Его сводит эта формула, именно потому, что Он есть прежде всего неисследимая глубина и неисчерпаемое богатство. Он есть полнота *всех* определений, ибо стоит превыше каждого из них в отдельности; и потому одно определение не противоречит в Нем другому — под условием, что каждое из них берется в надлежащем смысле, не как исчерпывающее адекватное знание самой Его сущности, а именно лишь как уяснение одной из Его сторон, имеющее — в силу коренного единства Его сущности — лишь символическое значение для определения целого. Ведь и Бог религиозной веры содержит — при первой же попытке какого-либо одностороннего Его определения — множество противоречий, которые в действительности суть не противоречия, а антиномии, согласимые в высшем, сверхрациональном единстве. С другой стороны, философское богопознание лишь мнимым образом приковано к указанному безличному и как бы бесформенному понятию Бога как некоего лишь всеобъемлющего начала. Кажущаяся неизбежность этой тенденции вытекает лишь из одностороннего ограничения задачи философии теоретическим миропостижением. Если мы вспомним и будем иметь в виду, что задача философии этим не исчерпывается, а требует *целостного осмысления бытия во всей его живой полноте и глубине,* объемлющей как один из основных его моментов реальность духовной жизни со всеми ее нравственными и религиозными запросами и проблемами,— если мы вспомним необходимость таких философских проблем, как проблема добра и зла, теодицеи, отношения между нравственным идеалом и действительностью, свободой и необходимостью, разумом и слепотой природных сил,— то мы поймем, что высшее уясняющее единство, которого ищет философия, есть не одно лишь безличное единство, упорядочивающее картину объективного мирового бытия, а действительно целостное всеединство жизни в самом глубоком и всеобъемлющем смысле этого понятия. Все дело в том, что подлинная философия, могущая осуществить свое назначение, должна исходить из действительного, т. е. абсолютно полного и конкретного всеединства, а не из мнимого, по существу, лишь частичного и отвлеченного единства системы объективного бытия. А это значит, что последний источник и критерий философского знания есть не одна лишь бесстрастная, чисто созерцательная интуиция объективного бытия, а *целостный и живой духовный опыт* — осмысляю-

щее опытное изживание последних глубин жизни. Традиционное школьное понимание философии — поскольку оно вообще допускает философию, как метафизику или онтологию — усматривает в последней содержание «теоретической философии» и отделяет от нее в качестве особых, добавочных и притом относительно второстепенных отраслей философского знания — «этику», или «практическую философию», «эстетику», «философию религии», «философию истории» и т. п. Практически и пропедевтически такое или аналогичное ему деление философии, конечно, неизбежно, ввиду многообразия философских интересов и невозможности изложить сразу предмет философии со всех его сторон. Но поскольку мнят, что подобным делением точно выражена внутренняя структура философского знания, вытекающая из структуры самого ее предмета,— это есть опасное заблуждение, уводящее духовный взор от подлинной природы предмета философии. С одной стороны, *всякая* философия есть онтология или «теоретическая философия» (бессмысленный плеоназм — ведь философия всегда есть *знание,* т. е. теория!), ибо философия всюду и везде познает истинно-сущее; и, с другой стороны,— что здесь особенно важно — истинная онтология есть не бесстрастное изучение чуждой духу и лишь извне ему предстоящей картины бытия (ибо такое бытие именно и не есть целостное бытие или подлинное всеединство), а постижение абсолютного бытия, объемлющего и всю духовную жизнь самого субъекта знания — человеческой личности. Но познавательная направленность на абсолютное в этом, единственно истинном его смысле предполагает духовный опыт не как внешнее созерцание, а как основанное на истинном внутреннем *переживании* постижение существа и смысла жизни. Короче говоря, подлинная, а не только школьная и пропедевтическая онтология должна опираться на *живой религиозный опыт* и потому в принципе не может ему противоречить. Вся совокупность мучительных сомнений, исканий и достижений религиозного опыта, объединимая в теме «о смысле жизни»,— проблема вины, возмездия и прощения, личной ответственности и человеческого бессилия, предопределения и свободы, реальности зла и благости именно Сущего, хрупкости эмпирического существования и неуничтожимости личности — входит как законная и необходимая тема в состав онтологии, заслуживающей своего имени учения *о бытии.*

Стоит только памятовать об этом первичном и основном бытии, сосредоточиться на нем и именно в нем видеть последний критерий знания, чтобы все соотношение, которое с первого взгляда кажется запутанным и почти неразрешимым, стало — по крайней мере, в принципе — до самоочевидности ясным. Существуют не две истины, а только одна — и она там, где есть максимальная полнота и конкретность. Как бы отлично ни было лично-религиозное отношение к Богу от познавательного отношения к Нему в философии, какие бы различия мы ни находили между религиозным и философским интересом,— все эти отношения устанавливаются в пределах одной и той же последней реальности, которая

предстоит духовному взору личности и остается сама собой, все равно, выражается ли она в непосредственном религиозном переживании или в опосредственной системе логических понятий. Главное все же в том, чтобы иметь живой опыт самой реальности. Лишь там, где религия принимает догматы веры не за символические и таинственные обозначения божественной природы, а за законченные и исчерпывающие адекватные Его раскрытия, превращая их тем в односторонние логические определения, или где философия мнит в отвлеченной системе готовых формул определить до конца последние глубины реальности,— лишь там возможны — и даже неизбежны — конфликты между философией и религией. Внутренняя связь и интимное сродство философии и религии были больше всего затуманены наивно-дерзновенными попытками рационализации догматов веры, компрометирующими и философию и религию. Таинственные и многозначительные религиозные интуиции — плод духовного опыта религиозных гениев и соборного религиозного сознания,— почти недоступные по своей глубине неискушенному опыту среднего человека, обсуждаются иногда — и при их обосновании, и при их опровержении — как простые истины, значение которых доступно здравому смыслу и может быть установлено простейшим логическим анализом. Жалка та мудрость, которая в невежественном самомнении опровергает догмат Троицы на том простом основании, что единица не равна трем; но немного философской мудрости и в дерзновенной попытке, не проникнув опытно в эту тайну, мнимым образом «доказать» ее логически, путем отвлеченного анализа бедной содержанием и бесформенной общей идеи Божества. Напротив, чем глубже и подлиннее философское знание, тем более оно склонно к смирению, к признанию сократова положения, что источник знания есть сознание своего неведения.

Философское знание по своим достижениям необходимо отстает от достижений непосредственного религиозного проникновения в глубины бытия. На это есть существенные основания, коренящиеся в самой природе обеих духовных деятельностей. Прежде всего, религиозная вера, будучи живым, непосредственным ощущением и переживанием Божества, не нуждается для своих достижений в тяжкой умственной работе рационального разъяснения и обоснования своих истин. Кроме того, хотя религия, как указано выше, и содержит необходимо, в качестве своей основной опорной точки, момент непосредственного личного усмотрения истинности, она совсем не нуждается в том, чтобы это непосредственное усмотрение распространялось на *все* содержание религиозной веры. Напротив, для нее характерно, что этот момент непосредственной очевидности присущ восприятию правдивости, безусловной истинности *источника откровения* — будет ли то самое Божество или тот или иной посредник между Богом и человеком,— в силу чего содержание откровения приобретает косвенную достоверность истины, сообщенную самоочевидно достоверным свидетелем. Поэтому-то достоянием *личной* веры может быть — и

даже необходимо бывает — содержание соборного религиозного опыта, со всеми входящими в его состав достижениями религиозных гениев. Этим достигается возможность полноты, богатства и глубины религиозного откровения, совершенно недостижимые для философского знания. Ибо хотя философскому знанию не поставлено здесь *никаких принципиальных преград* и открыта возможность бесконечных достижений, однако требуемое природой философского знания *логическое единство* содержания делает для него практически невозможным использование в одной системе *всей* полноты религиозного опыта человечества. Лишь полнота и многообразие *всех* философских достижений человеческой мысли в принципе может стать на уровне его религиозных достижений; но эта полнота может быть дана только духовно-исторической интуиции, но не выражена адекватно в какой-либо единой системе. Философская система, пытающаяся выразить и логически фиксировать *весь* религиозный опыт человечества, есть замысел, аналогичный попытке начертить географическую карту, на которой было бы отмечено все многообразие географической реальности. И здесь, с иной стороны, мы снова убеждаемся, что правильное соотношение между религией и философией возможно лишь на почве того «умудренного неведения» (docta ignorantia), которое есть самый зрелый плод истинного просвещения. Подлинно философское умонастроение по своей волевой структуре совпадает с религиозным умонастроением: в обеих — вопреки поверхностному мнению, которому это представляется невозможным,— смирение сочетается с дерзновением творчества, и притом не так, что каждая из этих волевых тенденций сдерживает и ограничивает другую, а так, что каждая из них, напротив, питает и укрепляет другую.

* * *

Но если, таким образом, при адекватном понимании философии и религии между ними должно быть внутреннее согласие, вытекающее не из искусственного приспособления, а из свободного обнаружения истинного существа той и другой, то возникает новое сомнение, правда не имеющее уже той остроты, которая присуща сомнению в согласимости этих двух духовных деятельностей, но все же препятствующее нормальной оценке отношения между ними. А именно, возможно и часто встречается сомнение в самой надобности такого удвоения духовной деятельности. Мы не будем останавливаться на замысле замены религии философией, ибо несостоятельность его, непонимание им первичной природы, своеобразия и неустранимости религии ясна сама собой из всего вышесказанного. Но обратное допущение — ненужности философии наряду с религией — заслуживает особого, хотя и краткого, рассмотрения.

Сомнение это — в той его форме, в какой оно вытекает из изложенного понимания отношения между философией и религией,— может быть коротко выражено так. Если философское знание имеет своим последним источником целостный религиозный

опыт, то одно из двух: либо мы уже имеем этот опыт, и тогда философия не может нам дать ничего нового, так как все ее знание черпается из него же; либо мы этого опыта не имеем, и тогда мы не можем владеть и философским знанием, ибо нам неоткуда его взять.

Прежде всего, если бы даже вывод этого рассуждения был совершенно бесспорен, он заключал бы лишь утверждение религиозной *ненужности* философии, но не опровергал бы самого права философии на существование. Ибо философия во всяком случае имеет самодовлеющую ценность в качестве удовлетворения неискоренимой потребности человеческого духа в знании, в логической оформленности и обоснованности предстоящего духовному взору бытия. По существу дело обстоит, однако, несколько сложнее, чем это мыслит вышеприведенное рассуждение.

Что религиозная жизнь, живое общение с Богом, искание и нахождение спасения, как таковое, не нуждается ни в какой философии, ни в каком вообще умственном напряжении мудрствования, а довлеет себе и дается личности либо в результате духовного, волевого усилия, либо просто как дар благодати — это, конечно, совершенно бесспорно. Этому не противоречит, однако, и бесспорная религиозная ценность философии.

Начнем с простейшего. Совершенно очевидна педагогическая и пропедевтическая ценность философии в религиозном воспитании. И в жизни отдельных личностей, и в судьбе народов бывают случаи, когда философское углубление и просвещение либо впервые пробуждают религиозную интуицию, либо же утончают и обостряют ее. Наше время изобилует случаями, когда философское просвещение, освобождая сознание от ряда предрассудков и предвзятых мнений, впервые открывало простор действию религиозного инстинкта или же давало возможность его подлинного удовлетворения, которое до этого было стеснено интеллектуальными сомнениями, ложность которых именно и изобличается философией. В широком масштабе педагогическое значение философии для религиозного развития обнаруживается в истории античной духовной жизни: как известно и как давно уже это было отмечено отцами церкви, греческая философия подготовила в античном мире духовную почву для восприятия христианства, была «детоводителем ко Христу».

Но сама возможность этого религиозно-воспитательного значения философии требует, конечно, в свою очередь объяснения. Не углубляя чрезмерно этой проблемы, наметим в немногих словах путь к ее разрешению. Хотя в религиозной жизни содержится необходимо момент познавательной интуиции непосредственного усмотрения, однако центр тяжести религиозного интереса лежит не на нем, а на моменте живого общения с объектом религиозной веры, действенно-волевой связи с ним. С другой стороны, хотя философская интуиция при надлежащей полноте и глубине необходимо совпадает, как это намечено выше, с целостным и живым духовным опытом, т. е. содержит момент религиозной жизни, одна-

ко в ней центр тяжести интереса направлен именно на *познавательное раскрытие* объекта интуиции. Таким образом, не обогащая ничем религиозную жизнь в ее специфически религиозных устремлениях, философская интуиция все же обогащает духовную жизнь в целом, общее отношение духовной личности к Божеству. Но такое общее духовное обогащение идет — или, по крайней мере, может идти — на пользу и самой религиозной жизни, облегчая или укрепляя ее через ее озарение светом познающего разума. Достижение Бога на двух путях — религиозном и философском, действенно-жизненном и познавательном — дает во всяком случае для духовной жизни в целом какой-то плюс, некое ценное приобретение, по сравнению с достижением его только на одном пути. К этому присоединяется еще следующее. Философия, будучи, как указано, познанием Бога, есть вместе с тем познание мира и жизни через Бога. В том и состоит специфическое назначение философии, что она вносит законченность и целостность в наше миропознание и жизнепонимание через озарение многообразных наших знаний путем отнесения их к высшему, выходящему за пределы всего эмпирического, единству. Философия есть, в силу этого, необходимая *связь* между знанием высшего и низшего, горнего и земного, между усмотрением Божества и тем рациональным знанием действительности, которое есть основа как научного постижения, так и житейски-практического отношения к действительности. Помимо непосредственного обладания Божеством, помимо также интуитивного ощущения невидимых нитей, связующих нас и нашу земную жизнь с высшим надмирным началом, имеет особое значение пролагание тропинок и путей, которые сквозь тьму окружающей нас чащи эмпирической жизни ведут нас на высоты, открывающие перед нами небесные просторы. Эту задачу — быть посредницей между научным и житейским знанием, с одной стороны, и религиозной интуицией — с другой, уяснить их согласимость, достигнуть их согласованности и тем внести в духовную жизнь человека высшее единство — может выполнить одна только философия; и в этом — ее последнее назначение. Не всем людям, в целях личного религиозного удовлетворения, нужно вообще осуществление этой задачи; но есть и люди — таково именно призвание философа,— которые вне ее разрешения не могут обрести духовного покоя; и, что самое важное — в общей экономии духовной жизни человечества, в общем его религиозном развитии эта работа выполняет некоторую ничем не заменимую и необходимую функцию.

В конечном итоге убеждение в религиозном значении философии покоится на метафизическом убеждении, что разум — то начало человеческого духа, которое озаряет мир светом познания,— сам божественного происхождения и что дело философии, в силу которого человек познавательно овладевает бытием и тем приобщается к Логосу, есть осуществление божественного начала в человеке. Философия, конечно, не есть «служанка богословия», как это обозначала неудачная формула средневековой мысли,

ибо быть заранее связанной каким бы то ни было теоретическим положением — значит для философии отречься от своего существа, которое есть свободное испытание всех истин. Но философия, именно в своем абсолютно свободном и независимом искании истины, во всей своей неподкупной и строгой правдивости, есть и не своевольное дерзновение отрешенной от бытия и его высшего единства человеческой мысли, а именно покорное и смиренное служение Самой Истине — служение, в котором выполняется воля самого Бога и которое Им самим и даровано, и предуказано человечеству.

Философия и религия//София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Берлин, 1923. Т. 1. С. 5—20

А. И. Введенский

СУДЬБА ВЕРЫ В БОГА В БОРЬБЕ С АТЕИЗМОМ [27]

В последнее время в высшей степени усилилась пропаганда атеизма. По крайней мере, так обстоит дело у нас, в Советской России. При этой пропаганде постоянно выставляют атеизм как бы единственно допускаемую наукой точку зрения и требуют отречья от всякой веры в Бога именно для достижения научности нашего миросозерцания, причем надеются, что с распространением научных знаний в широких массах вера в Бога окончательно исчезнет и уступит свое место «научному миросозерцанию». Невольно возникает вопрос: действительно ли с достаточно широким распространением научных знаний исчезнет вера в Бога, или же все нападения на нее со стороны атеизма в конце концов останутся настолько же бесплодными, какими они были, по крайней мере, в течение двух с половиной тысяч лет. Ведь, вопреки часто встречающемуся мнению, атеизм вовсе не новое явление, вовсе не порождение новейшей науки. Напротив, документально известно, что в Европе он возник почти одновременно со всей европейской наукой; ибо появившиеся в середине V века до Р. Х., т. е. две с половиной тысячи лет назад, греческие софисты если не все поголовно, то почти все были ярыми атеистами и усерднейшим образом проповедовали атеизм, причем делали это, как и нынешние атеисты, тоже от имени науки. И с той поры атеизм никогда не исчезал, а только по временам либо усиливался, либо ослабевал. Что же означает его нынешнее усиление — приближение ли его окончательной победы над верой в Бога или всего только чисто временный успех, какой у него бывал уже не раз за две с половиной тысячи лет? Другими словами, какова грядущая судьба веры в Бога? Вот мой ответ.

Как бы широко ни распространялись научные знания и как бы ни напрягал атеизм свои силы, вера в Бога никогда не исчезнет. Наука не может помочь атеизму. Ведь та наука, которая составляет наиважнейший отдел философии и которую называют теорией познания, или гносеологией, уже давно (примерно 150 лет назад) выяснила, что вопрос о существовании Бога чисто науч-

ным путем навсегда неразрешим ни в ту, ни в другую сторону, т. е. ни утвердительно, ни отрицательно. Чисто научными доводами нельзя доказать ни того, что Бог есть, ни того, что Его нет. И в то, и в другое можно только веровать, причем наша вера и в том, и в другом случае будет неопровержимой, т. е. нисколько не противоречащей ни логике, ни данным в опыте фактам; но ее нельзя обратить в доказанное знание. Поэтому с научной точки зрения атеизм тоже есть вера, как и допущение существования Бога именно вера в несуществование Бога, а вовсе не знание. Таким образом, научность миросозерцания, во имя которой стараются навязать нам атеизм, еще не требует отречения от веры в Бога. Напротив, нам здесь предоставлена полная свобода, и наше миросозерцание может при надлежащей осторожности оказаться одинаково научным, веруем ли мы в атеизм или в существование Бога. Именно: надо твердо помнить, что и в том, и в другом случае мы имеем дело не с знанием, а с такой верой, которую нельзя превратить в знание, и что поэтому ни в том, ни в другом случае мы не имеем права навязывать свои взгляды от имени науки. А наряду со всем этим есть такие неискоренимые, правда не научные, а чисто психологические, причины, которые всегда поддерживают веру в Бога. Надеяться на ее прекращение — это значит пренебрегать всей современной психологией.

Я, конечно, не имею возможности в коротенькой статье излагать те учения теории познания, которые приводят к только что упомянутому выводу. Но чтобы не быть голословным, я укажу на то обстоятельство, что до сих пор не удалось научным путем доказать свой взгляд ни верующим в Бога, ни верующим в атеизм. Ведь если бы были вполне удовлетворительные доказательства существования Бога, то среди научно-образованных людей не было бы ни одного атеиста; и наоборот, если бы были удовлетворительные доказательства атеизма, то никто из научно-образованных людей не допускал бы существования Бога, а все они поголовно стали бы атеистами. Но среди людей, хорошо осведомленных в науке, постоянно встречаются как верующие в Бога, так и атеисты, правда последних гораздо меньше, чем первых. Но это ничего не значит: ибо их вовсе не было бы, если бы были вполне удовлетворительные доказательства существования Бога. И действительно, ни те, ни другие доказательства не выдерживают критики. Но я имею полное право значительно сократить свою работу, оставив без всякого разбора доказательства, приводимые в пользу существования Бога. Ведь я взялся говорить не о грядущих судьбах атеизма, но о дальнейшей судьбе веры в Бога. А она зависит от того, можно ли доказать атеизм, т. е. можно ли доказать, что Бога нет; ибо если бы это было возможно, то, конечно, с достаточно широким распространением научного знания должна будет исчезнуть всякая вера в Бога. Если же нельзя доказать истинность атеизма, то вера в Бога может (хотя я пока еще не говорю «должна») и впредь сохраняться вопреки нападениям на нее со стороны воинствующего атеизма.

Итак, я без всякого спора вполне соглашаюсь с атеистами в том, что нельзя доказать существование Бога. Но значит ли это, что Его нет, что мы логически обязаны быть атеистами? Разумеется, еще не значит. Совершенно так же, как если мы не в силах доказать, что на планете Марс есть органическая жизнь, то это еще не значит, что ее там нет. Может быть, она и есть, да остается недоступной для нашего знания. Кто хочет научным образом отрицать существование органической жизни на какой-нибудь планете, тот обязан указать на ней такие факты, которые противоречили бы допущению там органической жизни. Так точно, чтобы научным образом обязать нас сделаться атеистами, надо научно доказать, что Бога нет, а не ограничиваться одним лишь тем, что никто не умеет строго доказать Его существование.

Но какие же доказательства приводятся в пользу атеизма? Чаще всего у атеистов не бывает вовсе никаких доказательств, а их подменивают чем-нибудь другим. Например, с особенной любовью атеисты всячески нападают на тех, кто проповедует или, по крайней мере, открыто исповедует существование Бога. Иногда эти нападения распространяются даже на самих основателей религий, как это, например, делается в знаменитом средневековом атеистическом сочинении «De tribus impostoribus» (о трех обманщиках), где под обманщиками подразумеваются основатели трех важнейших религий: Моисей, Христос и Магомет. Но осмеять, принизить, даже опозорить личность того, кто проповедует или исповедует существование Бога,— это ведь значит только запугать, терроризировать тех, кто склоняется к вере в Бога, а еще вовсе не значит научно доказать, что Его нет. И на таком поверхностном приеме защиты атеизма не стоит больше останавливаться.

С первого взгляда гораздо серьезнее кажется другой прием, состоящий в объяснении происхождения веры в Бога как результата невежества в естественных науках и того страха, который внушали первобытному человеку некоторые грозные явления природы. Не зная их причин, не умея объяснить их естественнонаучным путем, испуганный первобытный человек рассматривает их как проявления деятельности каких-то особых божественных существ и таким путем приходит к мысли о существовании Бога, к мысли, которую потом в своих интересах усердно поддерживает духовенство, даже при помощи всевозможных обманов. Но эта мысль, говорит атеизм, становится излишней, коль скоро наука обнаружила, что эти грозные явления — гром, ураган, землетрясения и т. д.— производятся чисто естественными причинами. Не буду распространяться о том, что всякое объяснение того, как первоначально возникла мысль о Боге, всегда является более или менее спорным, отчасти вследствие сложности этого вопроса, отчасти вследствие недостатка материала для его решения. Вместо этого я подчеркну вот какое обстоятельство: научная ценность мысли зависит вовсе не от способа ее возникновения, а исключительно от ее доказанности или недоказанности. Если какая-нибудь мысль будет найдена гениальнейшим ученым, да остается недока-

занной, она все-таки не имеет научного значения, т. е. еще не может считаться истиной. И наоборот, если мысль возникла в голове сумасшедшего, но будет доказана, то она должна считаться научной истиной. Поэтому вопрос о существовании Бога должен быть решаем независимо от способа первоначального возникновения мысли о Боге. И кто хочет научно доказать атеизм, тот должен не разглагольствовать о том, как впервые возникла вера в Бога и как ведет себя духовенство, пользуясь этой верой, а должен найти в мире или в природе такие факты, которые делали бы невозможным допускать существование Бога, которые противоречили бы такому допущению.

Атеизм старается удовлетворить этому требованию, но не достигает цели. Он ссылается на то, что всякое явление природы, всякое совершающееся в мире событие, кроме явного чуда, может быть объяснено одними только законами природы, без всякой помощи со стороны Бога. И с этим мы обязаны согласиться. Что же касается чудес, то, чтобы поставить атеизм в самые благоприятные условия для его защиты, мы, конечно, обязаны позволить ему при его объяснениях природы не обращать никакого внимания на то, что считают чудесами. А если так, говорит атеист, то дайте мне только мир и законы природы, т. е. дайте мне в руки точное знание всех составных частей мира и точное знание всех законов природы, и я объясню вам во всех мелочах то, что когда-либо происходило в мире, и предскажу решительно все, что в нем будет совершаться впоследствии. При этом мне ни разу не надо будет обращаться к помощи Бога. Мы, конечно, слишком далеки от такого точного знания природы, но наука все больше и больше идет ему навстречу.

Все это верно. Но беда в том, что одними законами природы никогда нельзя объяснить, по крайней мере, двух обстоятельств. Прежде всего — самого существования мира, или природы. Ведь законы природы уже предполагают существование мира, ибо они тогда только и могут действовать, когда уже есть мир, или природа. Например, закон Ньютона, известный под именем закона всемирного тяготения, говорит, что каждая пара тел, каждые две материальные частицы обязательно сближаются одна с другой со скоростями, зависящими от их масс и расстояний. А если нет никаких тел, никаких материальных частиц, то нет места и этому закону. Ему не в чем действовать. Так же дело стоит со всяким другим законом природы. Возьмем еще, в виде примера, закон Архимеда, который говорит, что всякое тело, погруженное в жидкость, теряет такую часть своего веса, какую весит вытесненное им количество жидкости. Если нет ни твердых тел, ни жидкостей, в которые их можно было бы погружать, то нет места закону Архимеда. Таким образом, пользоваться законами природы для каких бы то ни было объяснений можно только там, где уже существует мир, или природа, а нельзя объяснять ими само существование мира, или природы. И во всех своих объяснениях явлений природы приходится нам прямо допускать ее существование без всякой

надежды объяснить его одними лишь законами природы. Но ими одними нельзя объяснить еще одно обстоятельство, именно их собственное существование. Как же мы станем объяснять существование законов природы самими же законами природы? Очевидно, это будет явно нелепая затея: объяснять что-нибудь тем самым, что нуждается в объяснении. Ведь это явно заколдованный круг. Мы, конечно, можем объяснить *некоторые* законы природы как *производные* из других, рассматривая первые, как комбинации или как частные случаи других, основных законов природы; но самих-то основных законов природы нельзя объяснять ими самими.

Итак, в природе действительно все можно объяснить без всякой помощи Бога, одними законами природы,— все, кроме существования природы и ее законов. И то и другое приходится допускать не только без всяких объяснений, но и без всякой надежды объяснить то и другое одними лишь законами природы. А если так, то значит ли, что атеизм своей ссылкой на объяснимость всякого явления природы одними только законами природы указал на такой факт, который делал бы невозможным допускать существование Бога, который противоречил бы подобному допущению? Напротив, нам ничто не препятствует рассматривать мир, или природу, как созданную Богом, как объяснимую творчеством Бога, а законы природы как те способы, которыми Бог беспрерывно управляет созданным Им миром, или природой. Последние слова могут кому-нибудь показаться не совсем понятными. Но что мы знаем и что можем знать об основных законах природы? Только то, что они образуют собой постоянно повторяющиеся способы того, как совершаются явления природы, и притом такие способы, которые вовсе не подразумеваются в самих вещах, образующих природу, а как бы присоединяются к ним откуда-то извне. Например, что мы знаем о законе Ньютона, о законе, по которому всякая пара тел, всякая пара материальных частиц никогда не остается в покое, а всегда сближается между собой вот так-то. Например, Солнце и Земля не остаются в покое, а постоянно сближаются между собой, также Луна с Землей, Земля со всякой планетой и т. д. Что же высказывается этим законом? Только способ, каким всегда совершаются движения во всех телах, причем этот способ вовсе не подразумевается в понятии тела. Под телом подразумевается только что-то наполняющее часть пространства и делающее эту часть непроницаемой, и больше ничего. А будет ли тело в движении или покое и в каком именно движении, это вовсе не подразумевается в понятии тела; а все это присоединяется к нему как бы извне, под влиянием чего-то другого, чем сами тела. Следовательно, ничто не мешает рассматривать закон Ньютона как один из тех способов, каким и Бог управляет всеми созданными Им материальными частицами. Мы можем смело утверждать, что это сам Бог постоянно сближает навстречу одну другой всякую пару материальных частиц. Так точно стоит дело и со всяким другим основным законом природы; а все производные законы природы

служат всего только либо комбинациями, либо частными случаями основных. Таким образом, мы пока еще имеем полное право считать мир за созданный Богом, а законы природы за те способы, какими Бог управляет миром. А что же тогда выйдет? Всякое явление природы, говорит атеист, совершается не иначе как по законам природы. Великолепно, но это значит, что в мире все без исключения совершается по воле Бога. Даже волос не упадет с нашей головы без воли Бога; ибо он падает не иначе как по законам природы, а они составляют те способы, какими Бог постоянно управляет созданным Им миром. Поэтому в мире все от Бога (ибо все происходит по законам природы): и хороший урожай, и голод, и холера, и гром, и молния, и ураган, и землетрясения и т. д.

Впрочем, я отнюдь не утверждаю, будто бы только так и надо смотреть на дело, будто бы мы логически обязаны считать мир за созданный Богом, а законы природы за те способы, которыми Бог управляет всем миром. Нет, логически вполне возможна и атеистическая точка зрения: надо только раз навсегда помириться с необъяснимостью как существования природы, так и тех законов, которым она подчинена. Стоит только сказать: «Не хочу я знать, откуда мир и законы природы; с меня достаточно, что все это существует, а больше я ничего не допускаю, в том числе и Бога, пока мне не докажут неоспоримым образом, что Он существует», и получится чистейший атеизм, которого уже нельзя опровергнуть, ибо мы заранее согласились, что нельзя доказать существование Бога. Вообще, я отнюдь не стараюсь убедить читателей веровать в Бога или в атеизм (пусть они делают это, как им подскажет их сердце); я же хочу только взвесить, как бы вычислить дальнейшую судьбу веры в Бога. И я утверждаю: только то, что атеизм своей ссылкой на возможность сполна объяснить всякое явление природы одними лишь ее законами нисколько не исключает возможности веровать не в атеизм, а в Бога: стоит только допустить то объяснение существования природы и ее законов, которое было мной сейчас указано и которого постоянно держатся все верующие в Бога, хотя чаще всего не дают себе отчета в этом объяснении. Ведь когда они говорят, что в мире все от Бога, даже волос не падает с нашей головы без воли Бога, то хотя они в это время не произносят термина «законы природы», но относятся к их действиям как к тем действиям Бога, которыми Он управляет во всех мелочах созданным Им миром.

Английский же философ первой половины XVIII века Беркли сделал еще одно пренеприятное для атеистов дополнение к только что указанному объяснению законов природы. Законы природы, говорит он, суть те способы, которыми Бог управляет миром, и действия законов природы — это действия самого Бога. Так не очевидно ли, что Бог может там, где найдет это нужным, по своим замыслам или планам, и отступить от этих постоянных способов Его деятельности в мире, так что произойдет явление, не объяснимое одними лишь законами природы, т. е. произойдет подлинное чудо? Другой вопрос: легко ли упросить Бога об этом, да и благо-

честиво ли обращаться к Нему с подобными просьбами, которые как бы вмешиваются в Его планы, как бы поучают Его, что Ему следует делать? Но подлинные чудеса, вопреки словам атеистов, оказываются вещью не невозможной; в них нет ничего нелепого. Они по существу своему то же самое, что и так называемые естественные явления, ибо и там и здесь мы имеем дело с действиями Бога. Разница между естественными явлениями и подлинными чудесами не качественная, а чисто количественная: естественные явления — это явления, которые Бог постоянно создает перед нами, а каждое подлинное чудо — это явление, которое Он создает однократно, только при некоторых исключительных обстоятельствах, например воскресение Христа, сошествие св. Духа и т. п. Но допустим ли мы, что при исключительных обстоятельствах Бог создает подлинные чудеса, или же вместо этого решим за него своей собственной головой, что Ему никогда не бывает в них никакой надобности, что Ему не подобает творить их, и в том, и в другом случае ничто не препятствует нам рассматривать действия законов природы как действия самого Бога в вещах, составляющих природу, а мир, т. е. совокупность этих вещей, как обусловленный в своем существовании Богом.

Итак, атеизм не в состоянии указать такой факт в природе, который исключал бы возможность допускать существование Бога. Поэтому атеизм остается настолько же недоказуемым, как и допущение существования Бога. С атеизмом дело стоит даже хуже, чем с верой в Бога. Если бы у меня было место на рассмотрение доказательств существования Бога, то мы увидели бы, что отделаться от них, т. е. обнаружить, что они не достигают своей цели, гораздо труднее, чем от доводов в пользу атеизма. Доказательства существования Бога гораздо тоньше, искуснее, чем все атеистические доводы. Но пусть атеизм находится только в таком же положении, как и вера в Бога: оба недоказуемы и оба неопровержимы. Тогда становится вполне понятным, что, хотя атеизм существует с незапамятных времен, рядом с ним всегда сохранялась и вера в Бога. Поэтому она может также и впредь сохраняться рядом с ним, как это было до сих пор. Но от возможности до действительности — большой шаг, и одна лишь выясненная нами возможность ее дальнейшего сохранения еще не свидетельствует о том, что она действительно будет впредь сохраняться. А чтобы окончательно выяснить ее дальнейшую судьбу, надо рассмотреть, какие причины постоянно поддерживают веру в Бога, хотя Его существование недоказуемо, а рядом с этой верой постоянно работает атеизм. При этом нам нет никакого дела до происхождения этой веры в первобытном человеке. Напротив, нам важны причины, действующие теперь, в исторические времена. Таким образом, мы из теории познания, которой занимались до сих пор, должны перейти в область психологии, именно в психологию веры в Бога.

Причины, поддерживающие эту веру, конечно, довольно разнообразны, но не все они важны для нас. Так, многие верят в Бога в силу подражания другим, из-за того, что верующие оказываются

в большинстве; другие же из-за любви и уважения к своим верующим родителям; третьи из-за национального чувства, из-за желания сохранить духовную связь со своей национальностью, и т. д. Все это, конечно, такие причины, которые сегодня действуют, а завтра легко могут утратить свое действие и которые поэтому не проливают надлежащего света на вопрос о дальнейшей судьбе веры в Бога. Но есть и другие, более прочные причины.

Одна из них состоит в том, что немало людей чувствуют или ощущают Бога прямо, непосредственно, т. е. без всяких доводов и рассуждений. Например, такое чувство охватывает их при созерцании звездного неба, морского простора, разных других красот природы, а больше всего во время молитвы, особенно в храме, при богослужении. А некоторые люди беспрерывно чувствуют Бога. Таковы многие святые и так называемые религиозные подвижники. Не следует думать, будто бы чувство или ощущение Бога — то же самое, что сильное благоговение. Нет, кто переживает чувство Бога, те решительно утверждают, что это совсем особое чувство, по качеству своему совсем другое, чем благоговение. Последнее, т. е. благоговение, конечно, сопровождает собой ощущение Бога, но не совпадает с ним. Благоговение, как бы ни было оно сильно, может появляться и без всякого чувства Бога. Благоговеть, и притом очень сильно, можно и перед людьми, и перед неодушевленными вещами, например перед произведениями искусства, техники и т. п. Уже одно это показывает, что чувство Бога и чувство благоговения две разные вещи. Я извиняюсь, что позволю себе сейчас сделать одно маленькое автобиографическое сообщение, но в психологии это часто бывает полезно, именно: в детстве и даже еще в студенческие годы у меня по временам тоже бывали переживания чувства Бога; но потом оно омертвело во мне, оставив после себя только более или менее ясное воспоминание о его переживаниях. Почему это чувство атрофировалось во мне, наверное не могу сказать, а пускаться в наиболее вероятные объяснения считаю для нашей цели излишним делом. Так вот, не только с чужих слов, но даже на основании личного опыта я утверждаю, что чувство Бога вещь совсем иная, чем благоговение. Первое, т. е. чувство Бога, отличается от благоговения хотя бы тем, что при его переживании всегда испытывается большее или меньшее наслаждение, которое тем сильнее, чем сильнее в нас ощущение Бога. И те, кто переживал его в наивысшей степени, например Филон Александрийский, новоплатоновец Плотин и другие, считают это наслаждение наивысшим благом для человека.

Чтобы сделать нагляднее, в чем состоит чувство Бога, я приведу несколько примеров переживания этого чувства, взятых мной из книги американского психолога Джемса «Многообразие религиозного опыта»*. Эта книга важна для изучения психологии веры в Бога не только потому, что за Джемсом установилась репутация одного из самых выдающихся психологов, но еще потому, что при

* Русск. перев. Москва, 1910 г. Подлинник вышел в свет в 1902 г.

ее составлении он пользовался множеством разнообразнейших психологических документов, как собранных им самим, так и предоставленных в его распоряжение несколькими американскими и европейскими психологами. Я ограничусь только примерами тех переживаний, которые по их распространенности могут считаться наиболее заурядными, и оставлю в стороне все так называемые мистические переживания, как встречающиеся сравнительно редко.

«Многие из людей, говорит Джемс (С. 62), испытывают, так сказать, привычное, или хроническое, ощущение присутствия Бога. Вот свидетельство человека 49 лет, извлеченное из материала, собранного Старбеком *, вероятно тысячи простосердечных христиан могли бы рассказать о себе почти то же самое. «Бог имеет для меня больше реальности, чем всякий другой предмет, мысль или личность. Я положительно чувствую Его присутствие, и это чувство тем сильнее, чем более согласована моя жизнь с Его законами, как бы написанными в моем теле и моем духе. Я чувствую Его в солнечном свете и дожде. Если бы я захотел описать это состояние духа, я назвал бы его обожанием, соединенным с чарующим покоем. В моих молитвах и в моих славословиях я говорю с Богом, как с другом, и наше общение полно сладости. Он отвечает мне всякий раз и часто такими явственными словами, что, казалось бы, звук их должен достигать до внешнего слуха, но чаще общение бывает чисто духовным... Эта уверенность, что Он принадлежит мне, а я Ему, не покидает меня никогда; это непреходящая радость. И без нее жизнь была бы одиночеством, безбрежной непроходимой пустыней». Вот еще,— продолжает Джемс,— несколько свидетельств людей разного пола и возраста. Число их может быть при желании сильно увеличено. Первое принадлежит человеку 27 лет: «Бог совершенно реален для меня. Я говорю с ним, и Он часто отвечает мне. Когда я прошу Бога наставить меня, меня осеняют неожиданные мысли, не имеющие ничего общего с теми, какие обычно занимают мой ум... Два или три раза Он начертал для меня пути, шедшие вразрез с моими стремлениями и намерениями». Второе свидетельство (совершенно детского характера, что не мешает его психологической ценности),— говорит Джемс,— принадлежит семнадцатилетнему мальчику: «По временам, когда я вхожу в церковь и принимаю участие в богослужении, перед концом службы мне начинает казаться, что Бог возле меня, справа, что Он поет и читает со мной псалмы... Иногда мне кажется, что я совсем близко к Нему, что я Его обнимаю, целую... Когда я причащаюсь в алтаре, я стараюсь приблизиться к Нему и в большинстве случаев начинаю чувствовать Его присутствие». Наконец, два последних примера: «Есть минуты, когда мне кажется, что я стою перед лицом Бога и говорю с Ним. Иногда я получал прямые ответы на свою молитву, и они проникали всего меня откро-

* Профессор Стенфордского университета.

вением Его бытия и могущества. Есть минуты, когда Бог мне кажется далеким от меня, но это всегда по моей вине».— «Я ощущаю чье-то мощное и чрезвычайно сладостное присутствие, реющее надо мной. По временам оно точно обнимает меня, желая поддержать». Что же касается мистических восприятий Бога, то при них сближение с Богом ощущается неизмеримо сильнее, чем при только что описанных; но, как сказано, я оставляю в стороне все мистические восприятия. Для моей темы нет никакой надобности рассматривать всю психологию веры в Бога, а достаточно извлечь из нее те факты, которые проливают свет на дальнейшую судьбу этой веры.

И оставим в стороне все остальные особенности чувства Бога, кроме одной черты, как наиболее важной для нашей задачи, именно: при переживании этого чувства Бог ощущается прямо, непосредственно, без всяких доводов и рассуждений, подобно тому как краснота, желтизна, любой цвет или любой звук тоже чувствуется без всяких доводов и рассуждений. Таким образом, говорит Владимир Соловьев, Бог при переживании этого чувства составляет вовсе не вывод из Его ощущения, но самое содержание этого ощущения, именно то, что ощущается подобно тому как краснота, низкий или высокий звук составляют содержание ощущения, то самое, что именно ощущается (см.: Оправдание добра. Гл. 8. III).

Теперь постараемся поближе войти в душу людей, о которых у нас идет речь. Что должно подсказывать или внушать им переживаемое ими чувство? Сильнейшую уверенность в существовании Бога, уверенность, которая для своего оправдания не нуждается ни в каких доказательствах. Бог, говорят эти люди, несомненно, существует, потому что я Его прямо чувствую или ощущаю. Подобно тому как краснота, высокий звук и т. п., несомненно, существуют, коль скоро я их ощущаю, т. е. чувствую прямо, непосредственно, с такой же несомненностью существует и Бог. Если я прямо, непосредственно ощущаю красноту или какой-нибудь другой цвет, звук и т. п., то уже нельзя спорить против самого факта их существования. Можно спорить, где именно находится звук — в самом ли звучащем предмете, в окружающем ли его воздухе, в моем ли ухе или в моей душе, но где-то он существует: иначе я бы его не слышал. Можно также спорить, и в психологии спорят, где именно находится краснота, которую я вижу, но где-то она существует, иначе я бы не видел ее. Точно так же можно спорить, где и как находится Бог, когда я Его ощущаю, но где-то и как-то Он существует, иначе я бы Его не чувствовал. И подобно тому как мне не нужно никаких доводов, рассуждений и доказательств существования красноты, а я прямо, непосредственно ощущаю, что она существует, так точно мне не нужно никаких доказательств существования Бога.

Вот как должны думать, и действительно думают, люди, переживающие чувство Бога. И их нельзя смутить указанием на то обстоятельство, что это чувство встречается далеко не у всех лю-

дей. Они отвечают, что это вполне естественно, что так же дело стоит и с другими чувствами, например со зрением. Слепорожденный или давно ослепший не чувствует равно никаких цветов, даже черного цвета, т. е. темноты. Относительно всякого цвета, в том числе и темноты, глаза слепорожденного настолько же нечувствительны, как и его затылок. Глухонемой не слышит никаких звуков. А сколько людей на свете, которые звуки-то слышат, но не имеют ни малейшего музыкального чувства? Так почему же чувство Бога должно быть непременно у всех? Одни могут быть лишены его от рождения, у других оно может быть малозаметным, как бы недоразвитым, у третьих оно может омертветь. А Владимир Соловьев прибавляет, что тут есть даже своего рода выгода для человечества: подобно тому, говорит он, как у людей, лишенных одного чувства, сильно обостряется какое-нибудь другое, например у слепорожденных или давно ослепших сильно обостряются осязание и слух, так точно у людей, лишенных чувства Бога, вероятно, обостряются какие-нибудь другие способности, например технические, научные и т. п. (см.: Оправдание добра. Гл. 8. II).

Уверенность людей, прямо ощущающих Бога, в том, что Он существует, так сильна и непоколебима, что они обыкновенно считают ее не верой, а знанием, и знанием, настолько же достоверным, как существование любого ощущаемого цвета, звука и т. п. Помоему, они сильно ошибаются, как я это подробно изложил в третьем издании своей «Логики, как части теории познания». Но я не стану теперь повторять свои доводы. Пусть я сам ошибаюсь. Пусть, вопреки учениям теории познания, у этих людей не одна лишь вера, но даже знание о существовании Бога. Это для коих дальнейших соображений об участии веры в Бога было бы еще удобнее. Но я упомянул об ошибочном смешении ими своей веры со знанием только для того, чтобы легче было проникнуть в их душу. Если же мы достигли этой цели, то становится вполне ясным, что такие люди никогда не поддадутся ни на какую проповедь атеизма: они всегда будут веровать в Бога. Самое большее, что они могут метаться от одного вероисповедания к другому, переходить из православия в католичество, лютеранство, еврейство или, наоборот, могут даже основать новую секту, но от самой веры в существование Бога они никогда не откажутся. Даже если бы можно было придумать вполне удовлетворительное доказательство, что Бога нет, они все-таки сохранили бы свою веру в Его существование. Они сказали бы, что это доказательство страдает какой-то скрытой ошибкой, указать которую они не умеют, но которая должна быть в нем, так как оно идет против очевидности. Это похоже на то, что редко кто умеет указать, в чем состоит ошибка в знаменитом старинном софизме, будто бы самый быстроногий человек никогда не догонит черепахи, хотя она начнет двигаться одновременно с ним и значительно медленнее, чем он; однако этому софизму никто не верит, потому что он идет против очевидности.

Таким образом, перед нами группа людей, в душе которых всегда будет сохраняться вера в Бога, несмотря ни на какие усилия воинствующего атеизма. И нет ни малейших оснований ждать, чтобы эта группа исчезла вследствие распространения научных знаний в широких массах. Это все равно что думать, будто бы вследствие этого распространения останутся наконец одни только слепорожденные, а зрячих больше не будет. Условимся называть эту группу верующих, для отличия от двух других групп, о которых я сейчас буду говорить, интуитивно верующими, потому что их вера основана на интуиции, т. е. на прямом созерцании того, во что они веруют. Может быть, мне возразят, что при обсуждении грядущих судеб веры в Бога не стоит обращать внимание на интуитивно верующих, что их-де слишком мало, они-де составляют quantitó negligeeble *. Нет, это ошибочное мнение. Стоит только прочесть вышеупомянутую книгу Джемса «Многообразие религиозного опыта», и мы сразу заметим, что число интуитивно верующих довольно значительное, хотя, к сожалению, пока еще нельзя установить, какой процент всех верующих падает на их долю. А если мы просмотрим всю унаследованную нами философскую и так называемую мистическую литературу, то удостоверимся, что интуитивно верующие существуют с незапамятных времен. И кого-кого нет среди них! Люди разных национальностей, разных религий и разнообразнейших общественных положений, начиная со скромных сапожников и кончая знаменитыми учеными. Более того, есть даже основания думать, что к интуитивно верующим принадлежит большинство тех, кто любит молиться Богу в такое время, когда они ни о чем Его не просят, а когда у них какое-нибудь непоправимое горе, например смерть близкого человека, или же беспричинная тоска и т. п. Чем в этих случаях объяснить их потребность в молитве? Ощущая Бога во время молитвы и испытывая через это вышеупомянутое наслаждение, они чувствуют подъем духа и таким путем облегчают свое горе или тоску.

Есть еще другая важная причина, поддерживающая сохранение веры в Бога, причина, которая может действовать и в соединении с только что описанной и отдельно от нее среди тех людей, которые вовсе лишены чувства Бога, могут даже не подозревать о его переживании другими людьми. Это — чуткая совесть. И тех, кто верит в Бога под влиянием одной только чуткой совести, условимся называть морально верующими. Но почему чуткая совесть должна поддерживать веру в Бога? Совесть, даже не очень чуткая, а заурядная, требует, чтобы мы относились к людям иначе, чем к животным. Например, лошадь, корову и всякое другое животное позволительно всячески эксплуатировать, а когда они перестают быть годными для работы, то позволительно их убить, мясо употребить в пищу, а кожу — на разные изделия. Но ничего подобного совесть не позволяет делать с человеком. Она требует, чтобы мы относились к человеку как к чему-то священному, чтобы мы

* — величина, которой можно пренебречь. *Ред.*

уважали человеческую личность. Поэтому совесть запрещает нам обращаться с людьми как только с выгодным для нас средством и ни в коем случае не позволяет убивать их ради наших удобств или ради нашей выгоды, как это мы делаем с животными. Если же мы отвергнем существование Бога, то приходится также отвергнуть бессмертие человеческой души. Вера в ее бессмертие так сильно зависит от веры в Бога, что нельзя встретить человека, который верил бы в бессмертие, а в Бога не верил бы. Атеист всегда отрицает бессмертие души *. Но если в человеке нет бессмертной души, то чем же он отличается от животных? Ровно ничем. Он только самое умное животное, обращаться с которым надо с особой осторожностью и с особым тактом. Но по существу, в нем нет ничего священного сравнительно с животными. А если так, то нет ни малейших нравственных оснований относиться к людям иначе, чем к животным; нужно только быть с ними осмотрительнее, чем с животными. Но с нравственной точки зрения тогда все позволено относительно людей. Позволительно всякого человека эксплуатировать с такой же бесцеремонностью, как и любое животное; позволительно усыпить его насмерть, когда он слишком стар или безнадежно болен, как это часто делают для своего удобства с собаками; позволительно даже употреблять в пищу его мясо; поэтому позволительно издать декрет, который предоставил бы право населению голодающих мест — впредь до подвоза хлеба — безнаказанно питаться мясом маленьких детей и всех тех, кто по своему возрасту или состоянию здоровья уже бесполезен для государства. Но чуткая совесть бунтуется против такого приравнивания человека к животному. Поэтому она бунтуется и против атеизма с его отрицанием бессмертия души.

Конечно, сказанное еще не означает, чтобы всякий атеист непременно относился к людям, как к животным. Напротив, либо по врожденной ему доброте и жалостливости, либо по привычке, с детства внушенной ему его воспитанием и поддерживаемой примером окружающих людей, он может считать человека как будто чем-то священным сравнительно с животным и даже уважать всякую человеческую личность как будто что-то ценное само по себе, независимо от наших выгод и удобств. Но это будет столь грубой непоследовательностью в его миросозерцании, что у человека с чуткой совестью атеизм может быть всего лишь временным явлением. Ведь чуткая совесть не только дает нам возможность правильно распознать добро и зло в наших поступках, но еще помогает нам чувствовать всякую непоследовательность в наших мыслях. Поэтому люди с чуткой совестью на некоторое время могут увлечься атеизмом; впоследствии же они обязательно возвращаются к вере в Бога. Атеистами же на всю жизнь могут оставаться только либо те, кто легко переносит в своем миросозерцании

* Впрочем, не следует думать, будто бы связь веры в Бога с верой в бессмертие обоюдна. Нет, можно веровать в Бога, не веря в бессмертие. Таковы, например, были саддукеи. Да у самых древних евреев вряд ли вера в Бога сопровождалась верой в личное бессмертие.

всякую непоследовательность и всякую нелогичность, либо те, кто в человеке не ценит человека, а относится к людям с таким же презрением, как к животным. Поэтому, пока не переведутся люди с чуткой совестью,— не иссякнет вера в Бога, даже в том случае, если бы вовсе не было интуитивно верующих. Но, повторяю, последних немало на свете, немало также людей с чуткой совестью. И никто не решится сказать, что они должны исчезнуть вследствие распространения научных знаний в широких массах.

Впрочем, мне могут возразить, будто бы совесть равнодушна к последовательности и непоследовательности в наших мыслях, будто бы она отзывается только на наши поступки, а вовсе не на наши взгляды. Но в данную минуту это будет спор только о словах, об одних лишь названиях. Если кто привык рассекать душу человека на столь разнородные части, что между ними нет никакого сцепления и никакого взаимодействия, то для таких людей вторую причину, поддерживающую веру в Бога, назову не просто чуткой совестью, но объединением совести с логичностью и последовательностью мышления, т. е. с такими свойствами ума, которые вследствие широкого распространения научных знаний будут только усиливаться, а никак не ослабевать.

Наконец, третья важная для нашей задачи причина, поддерживающая веру в Бога, подобно второй, может действовать и в соединении с каждой из двух только что рассмотренных и отдельно от них. Если она действует отдельно, то создаваемую ею группу верующих условимся называть эстетически верующими, потому что эта причина сводится к нашим эстетическим потребностям. Дело в том, что то миросозерцание или та картина Вселенной, которая рисуется верующими в Бога, гораздо привлекательнее с эстетической точки зрения, гораздо красивее и в то же время отличается большей цельностью и закругленностью, чем картина, создаваемая атеизмом. В атеистическом миросозерцании все мертво, бездушно. Вся Вселенная превращается в бездушную машину, у которой вдобавок нет ни создавшего ее мастера, ни управляющего ею машиниста. Ведь мир с атеистической точки зрения существует неизвестно почему, только не потому, чтобы он был создан Богом; и движется он одними лишь слепыми, ни к чему не назначенными (ибо их некому назначать) и тоже неизвестно откуда взявшимися законами природы. Даже в человеке нет никакого чисто духовного начала, а вся его душевная жизнь, существования которой, к великому огорчению атеистов, никак нельзя отрицать, должна быть объясняема как временное порождение одними лишь временно существующими чисто телесными процессами, без всякой помощи со стороны нематериальной души. Конечно, все это очень просто. Проще атеизма с материализмом нельзя придумать никакого миросозерцания. Но с эстетической точки зрения оно не выдерживает ни малейшего сравнения с тем миросозерцанием, по которому Вселенная состоит не только из чувственного, материального мира, а еще из сверхчувственного, чисто духовного, где пребывает Бог и куда направляются человеческие души, освободив-

шиеся от их временного соединения с телом. Причем в этом миросозерцании Бог не только объясняет самый факт существования мира, т. е. не только является мастером, создавшим мировую машину, но Он же оказывается и тем машинистом, который управляет этой машиной; ибо под видом действия законов природы Он создает решительно все, что происходит в мире, до такой степени все, что даже волос не падает с нашей головы без Его воли. А там, где Ему надо, он творит подлинные чудеса. Здесь все живет, все одухотворено, и чувственный мир является не мертвой, бездушной машиной, а как бы живым телом Бога. Таким образом, у атеистического миросозерцания только одно достоинство — необычайная простота, но нет ни красоты, ни цельности, ни закругленности. По всему этому, если даже у кого-нибудь нет ни одной из двух прежде рассмотренных причин, побуждающих к вере в Бога, он в подавляющем большинстве случаев отдаст предпочтение этой вере перед верой в атеизм. Надо ему только знать, что атеизм недоказуем, что он вовсе не требуется наукой, что последняя оставляет вопрос о существовании Бога открытым в обе стороны и предоставляет нам полную свободу выбора между верой в Бога и верой в атеизм. А при достаточно широком распространении научных знаний это сделается известным всем и каждому. В людях же постоянно наблюдается сильнейшая наклонность из двух одинаково допускаемых наукой точек зрения отдавать предпочтение той, которая наиболее удовлетворяет нашим эстетическим вкусам.

Таким образом, есть три причины, которые постоянно поддерживают веру в Бога, так что она сохранится навсегда, как бы ни распространялись научные знания в широких массах и как бы ни напрягал атеизм свои силы в борьбе с этой верой. Для веры в Бога то усиление атеистической пропаганды, которое произошло за последнее время, не только неопасно, но даже очень полезно. Своими нападениями на духовенство, в которых, конечно, есть некоторая доля правды, атеистическая проповедь заставляет духовенство всех религий подтянуться, а верующих впредь осмотрительнее выбирать своих духовных пастырей. А своими шумными нападениями на самую веру в Бога атеизм увеличивает число верующих. Пока он сидит тихо-смирно, не поднимая похода против этой веры, постепенно вырабатывается и нарастает религиозное равнодушие, столь глубокое, что оно почти сливается с атеизмом. Но как только атеизм начинает усиленно бороться против веры в Бога, так он сам же своим шумом привлекает всеобщее внимание и интерес к вопросу о существовании Бога. Религиозно-равнодушные люди начинают всматриваться, с каким же арсеналом атеизм выступает в поход. А этот арсенал, как мы видели, совсем убогий, годный только для того, чтобы временно оглушить и ошеломить своих противников, но отнюдь не для того, чтобы разбить их наголову. Всматриваясь же в атеистический арсенал, вместе с тем начинают всматриваться и в самих себя, стараются дать себе отчет, к чему же склоняется наше сердце — к вере ли в Бога или к вере

в атеизм. И тогда множество из религиозно-равнодушных людей под влиянием одной из трех причин, постоянно поддерживающих веру в Бога, прочно присоединяются к этой вере. При этом вполне возможно, что люди, обладающие способностью прямо чувствовать Бога, но слабо развитой, так что под влиянием своего религиозного равнодушия они не замечали ее в себе, теперь вследствие самоуглубления, вызванного воинственностью атеизма, осознают ее в себе и сделаются интуитивно верующими, т. е. наиболее непоколебимыми приверженцами веры в Бога *. И нужно заметить, что в самое последнее время петербургские газеты не без тревоги указывают на повышение религиозного интереса и на усиление веры в Бога. Всего только 24 февраля нынешнего года в «Петроградской правде», в статье С. Канатчикова, говорится, что наблюдается «повышенный интерес среди широких слоев населения к вопросам религии и морали... Лекции, доклады, диспуты на религиозные и моральные темы всего больше собирают слушателей... Интеллигенция, которая в прошлом в своей массе была насквозь проникнута атеизмом или, в худшем случае (sic!), была равнодушна к религии, теперь эта самая интеллигенция «уверовала», и настолько «уверовала», что многие из ее представителей вернулись к самым грубым первобытным суевериям». Это все буквальные слова из газеты «Правда». И все это вполне понятно, как психологически неизбежное следствие усиленной пропаганды атеизма, хотя сам С. Канатчиков объясняет все это другими путями: иначе для интеллигенции и иначе для широких масс, где, по его словам, наблюдается всего только повышенный интерес к вопросам религии и морали. Но я не стану рассматривать его объяснений, ибо факт остается фактом: взамен пренебрежения и равнодушия к религии атеистическая пропаганда сопровождается повышением интереса

---

* Как долго способность чувствовать Бога, даже очень сильная, может оставаться неосознанной, незаметной для того, кто обладает ею, видно из следующего факта, сообщаемого Джемсом в его «Многообразии религиозного опыта» (русск. перев. С. 61) с другой целью, но вполне пригодною для подтверждения моих слов, только что сказанных мной в главном тексте. «Речь идет,— говорит Джемс (опираясь на один из многочисленных психологических документов, сообщенных ему профессором Стенфордского университета Старбеком),— об одной даме, отец которой много писал против христианства... Она рассказывает, что ее воспитали в полном неведении христианского учения (по всему заметно, даже — всякого религиозного учения, т. е. в духе атеизма.— *А. Введ.*). Но ее друзья, верующие христиане, познакомили ее с ним, когда она жила в Германии. Она стала читать священное писание и молиться; и наконец вся тайна искупления предстала перед ней в ослепительном свете». Дальше Джемс приводит выдержку из ее письма к Старбеку, где ясно видно, что она стала интуитивно верующей, т. е. в ней пробудилось чувство Бога. Вот несколько слов из этой выдержки: «В ту минуту, как я услышала призыв моего Отца, сердце мое затрепетало во мне. Я бросилась к Нему с протянутыми руками, восклицая: «Я здесь, я здесь, Отец мой! Что же мне теперь делать?» — «Люби меня»,— ответил мой Бог. «Да, я люблю Тебя, я люблю Тебя»,— воскликнула я страстно. «Приди ко Мне»,— позвал меня Отец. «Иду»,— с трепетом ответило мое сердце... С тех пор я получала прямые, полные значения ответы на мои молитвы; и это было похоже на беседу с Богом, в которой я слышала бы его слова. Уверенность в бытии Бога не покидала меня с тех пор ни на одну минуту».

к религиозным вопросам. Духовенство же уверяет, что увеличение числа «уверовавших» за счет прежних религиозно-равнодушных наблюдается не только среди интеллигенции, но и в самых широких массах; а духовенству это, по его положению, должно быть виднее.

На этом я мог бы остановиться, потому что я уже исчерпал всю свою тему. Но я знаю, что кое-кто непременно спросит: а какова же дальнейшая участь атеизма? На этот вопрос, как не относящийся прямо к моей теме, а всего только соприкасающийся с нею, я отвечу самым сжатым образом. Атеизм вовсе не порождение науки: он только цепляется за науку в ошибочной надежде найти в ней средство для самозащиты. А порождается он какими-то чисто психологическими причинами. Этих причин мы пока еще не знаем, ибо психологии атеизма еще никто не изучал чисто научным путем, т. е. не присоединясь к атеизму и не оспаривая его, а рассматривая его просто как одну из индивидуальных особенностей душевной жизни. Да и психологию веры в Бога только недавно стали изучать чисто научным образом. Но если чисто психологические причины, порождающие атеизм, действовали так давно и так долго, то вероятнее всего, что они будут действовать и впредь, так что, вероятнее всего, атеизм будет всегда существовать наряду с верой в Бога, то усиливаясь, то ослабевая.

Я сейчас сказал, что психологические причины, порождающие атеизм, нам пока еще неизвестны. Но, по-видимому, ясна та причина, которая порождает нынешний русский, воинствующий атеизм. Она, по-видимому, состоит в преданности учению Маркса, взятому в его неприкосновенном виде. Маркс выработал в высшей степени привлекательное социально-экономическое учение, то, что называют марксистским, или научным, социализмом. А философской предпосылкой этого учения он сделал атеизм с материализмом, в чем не было никакой логической неизбежности и что объясняется чисто психологически, биографией Маркса. Поэтому, кто усваивает учение Маркса во всей его неприкосновенности, становится атеистом и, проповедуя марксистский социализм, вместе с ним вынужден проповедовать атеизм. Но все более и более выясняющаяся неудача в борьбе с верой в Бога заставит, наконец, последователей марксистского социализма освободить последний от атеистической предпосылки и так излагать его, чтобы к нему могли присоединяться с одинаково легким сердцем как атеисты, так и верующие в Бога. И тогда атеизм снова утихнет на большее или меньшее время, из воинствующего превратится в мирное философское течение. Однако это произойдет не сразу и не без борьбы: подобно тому как атеизм ради самозащиты цепляется за естественные науки, так точно для той же цели он еще долго будет цепляться за марксистский социализм и станет сопротивляться освобождению последнего от атеистической предпосылки. Ведь среди наших воинствующих атеистов, вероятно, есть две группы: для одних дорог марксистский социализм, атеистами же они стали только потому, что усвоили марксизм во всей его неприкосновенности. Вот они-то

охотно пойдут на освобождение научного социализма от всякой спорной предпосылки. Для других же наоборот, на первом плане стоит сам атеизм, а за марксистский социализм они цепляются как за лишнее средство для защиты атеизма; они, конечно, будут упорно сопротивляться освобождению социализма от атеистической предпосылки.

Мысль. 1922. № 2. С. 3—20

Ф. А. Степун

МИРОСОЗЕРЦАТЕЛЬНОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ ПОНЯТИЙ ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА

(из книги «Жизнь и творчество»)

Прежде чем перейти к раскрытию собственного содержания этой главы, нам представляется нелишним еще раз вкратце сформулировать то, что нами уже достигнуто в трех предыдущих главах. Признав в истории философии внешний повод, а во внутреннем переживании подлинную основу нашей философии, мы отпрепарировали данные нам историей и внутренним переживанием понятия жизни и творчества в научном анализе трансцендентальной идеи положительного всеединства и в категории субъект-объектного дуализма.

Таков ход наших размышлений. Его же сущность заключается в следующем: переживая, человек знает, в сущности, только два принципиально отличных друг от друга переживания. Первое — это то, когда, переживая, человек переживает себя, мир и бесконечную полноту всевозможных отношений между собою и миром. Второе — это то, когда, переживая, человек ничего не ведает ни о себе, ни о мире, ни об отношениях между собою и миром, ни о том даже, что он живет и переживает. Переживание это таково, что человек знает о нем, в сущности, лишь в форме знания о прерывности первого переживания. Знает приблизительно так, как, пробуждаясь от глубокого, без сновидений, сна, человек все-таки определенно знает, что он спал.

Первое переживание мы именуем переживанием *творчества,* второе — переживанием *жизни.* Каждое из этих переживаний знаменуется в сфере теоретической мысли определенным понятием. Переживание творчества — понятием *субъект-объектного дуализма,* переживание жизни — понятием *положительного всеединства.*

Переживаемая сущность этого знаменующего процесса по всей своей природе, безусловно, внелогична, а потому она логически и непонятна. Но, будучи логически непонятным, т. е. логически непрозрачным, процесс ознаменования переживания понятием может быть в логике все же мыслим, и мыслим при безусловном соблюдении абсолютной логичности, т. е. абсолютной логической

правильности мыслящей его логической мысли. Доказательство этой возможности держится на строгом отделении логически правильного от *логически понятного*. То же, что эти сферы, безусловно, не совпадают друг с другом, явствует уже из того, что во всякой логике существует логическое понятие *алогичного,* т. е. место встречи понятного и непонятного.

Однако возможно одно возражение, которое, при условии своей правильности, могло бы поколебать наше утверждение соприкасаемости логического и алогического, понятия и непонятного. Сущность этого возражения заключается в утверждении, что понятие непонятного не имеет ничего общего с самим непонятным. Но что значит это утверждение? Очевидно, оно может значить лишь то, что в понятии непонятного мы мыслим лишь некую логическую непонятность, но не мыслим непонятное как алогическое и жизнью данное нечто. Но если бы это было так, т. е. если бы мы решительно не могли мыслить в понятии самое непонятность, то 1) как было бы возможно устанавливать логическую разницу между понятием непонятного и самим непонятным, 2) почему бы не имеющее никакого отношения к непонятному понятие непонятного было бы все-таки понятием непонятного, а не понятием чего-либо иного, и 3) разве отрицание всякой связи между понятием непонятного и самим непонятным не есть с чисто логической точки зрения такое же ее признание, как и ее утверждение? Ведь для того чтобы ее отрицать, надо ее раньше как-нибудь положить. А разве можно ее в сфере логики положить как-нибудь иначе, кроме как путем ее *логического* мышления?

Все это, взятое вместе, говорит о том, что отрицать всякую связь между понятием непонятного и самим непонятным нельзя потому, что эта связь утверждается уже самой формулировкой всей спорной проблемы. А если между понятием непонятного и самим непонятным может быть утверждена связь, то ясно, что логика может мыслить само непонятное, т. е. может пользоваться понятием непонятного ознаменования переживания понятием.

Вот те мысли, которые приводят нас к правомерному утверждению знаменующих полюсы жизни и творчества понятий положительного всеединства и субъект-объектного дуализма.

Получив эти областные понятия, мы вошли нашим научным анализом в построяемые ими области.

Проанализировав логическую природу понятия положительного всеединства, мы утвердили вскрытые в нем противоречия как черты его гностической точности, т. е. как черты его портретного сходства со знаменуемым им полюсом переживания — жизнью.

Введенные понятием субъект-объектного дуализма во всю полноту построяемой им области культуры, мы дали принципиальную классификацию всех форм творчества и установили связь всех полученных нами групп друг с другом, а равно и отношение каждой группы к полюсу переживания, именуемому жизнью.

Приступая теперь к миросозерцательному завершению всего моего построения, я должен прежде всего отвергнуть всякую мысль о возможности отстроить это миросозерцательное завершение в форме каких бы то ни было метафизических теорий или хотя бы только гипотез. Гипотезы же эти напрашиваются сами собою. Все мое построение может сейчас же превратиться в остов метафизической системы, если я положу начало положительного всеединства как начало абсолютное, все несущее в себе и все порождающее из себя, если я поставлю себе задачу дедуцировать из этого начала все неисчерпаемые формы творчества, формы мира, жизни и смысла, если задамся целью объяснить себе необходимость этого раскрытия абсолютного единства в бесконечной множественности и возвращение этой множественности в свой первоисточник, в абсолютное начало положительного всеединства, если я подыму, одним словом, не только не*разрешенные,* но по всему своему существу не*разрешимые* вопросы монизма, дуализма и плюрализма, вопросы единопричинности, абсолютного творчества, наличности в мире изначального зла и т. д. и т. д.

Не нужно, однако, никаких особенных доказательств, чтобы вскрыть полную неприменимость такого рода надстройки на возведенном мною фундаменте феноменологически и научно-философски добытых понятий жизни и творчества.

Принимая в целях отклонения намеченной мною метафизической системы ее же философский язык, я должен прежде всего сказать, что положительное всеединство отнюдь не есть для меня само абсолютное. Оно есть в лучшем смысле логический символ этого абсолютного, да и то не абсолютного, как оно есть на самом деле и в самом себе, но как оно дано в переживании. А потому ясно, что полагать положительное всеединство как положительную основу всего мира совершенно бессмысленно; если мир вообще имеет основу своего бытия и первопричину своего становления (как то утверждает метафизика), то эта основа и эта первопричина скрываются во всяком случае в нем самом, но никак не в логическом символе его самого как переживания. А если так, т. е. если в понятии положительного всеединства я даже и не пытаюсь мыслить само абсолютное, то ясно, что дедуцировать из этого понятия всю полноту творческих форм является заданием абсолютно невозможным и праздным: ибо если все формы мира жизни и мысли и имеют вообще какой-нибудь абсолютный первоисточник своего бытия и своей значимости, как то утверждает метафизика, то опять-таки этим первоисточником может быть только то абсолютное, о котором я ничего не знаю и из которого потому ничего дедуцировать не могу, но никак не одна из творческих форм научно-философского ряда, какою всецело является понятие положительного всеединства.

Но раз для нас падает мысль о положительном всеединстве как об абсолютном начале всей наличности мира и мысли, а вместе с ней и задача дедукции всех форм творчества из одного послед-

него начала, то ясно, что для нас падают уже и все остальные намеченные мною метафизические вопросы.

Так, например, для нас теряет всякую философскую остроту бесконечный спор метафизиков монистического и дуалистического толков. С нашей точки зрения, абсолютно ясно, что, ввиду того что вся сфера творчества знаменуется категорией дуализма, всякий монизм мыслим лишь в форме дуализма, а всякий дуализм — лишь в форме монизма. Это значит, что в сфере мысли начала единства и множественности наличны всегда в безусловном сопряжении. А потому вопрос о том, какое же начало все же первее, глубоко неправомерен, ибо он означает проекцию логики в сферу алогического переживания и превращение логической природы знаменующего переживание символа в форму самого в этом переживании переживаемого абсолюта. Но если таковой абсолют вообще существует, как то утверждает метафизика, и если он имеет какие-нибудь формы, то во всяком случае ясно, что нет никаких оснований приписывать ему формы знаменующего его логического символа. Итак, ясно, что наше миросозерцательное истолкование понятий жизни и творчества есть нечто совсем иное, чем глубоко неправомерное, с нашей точки зрения, завершение поставленных нами проблем их теоретическим метафизическим разрешением.

Исходною точкою миросозерцательного истолкования понятий жизни и творчества должно служить не теоретическое искание последних ответов, ибо в теории по всему ее существу последним моментом будет всегда не ответ, а вопрос (с последней точки зрения и в отношении к последнему всякая теория безответна, хотя и небезответственна), но нечто совершенно иное; это иное есть некий выбор, некая оценка теоретических принципов, которая свершается всею безраздельною целостностью человеческого духа.

Таким оценивающим выбором между принципами жизни и творчества должно потому начаться и наше миросозерцательное завершение построенной нами философской концепции. До сих пор полюсы жизни и творчества предстояли нам началами абсолютно равноправными и равноценными. Переживание, индифферентное к обоим началам, попеременно возносило то одно, то другое. Логически знаменующий акт одинаково водружал в каждом полюсе свое областное понятие. Логически научный анализ равномерно устремлялся к дальнейшей разработке построяемых областными понятиями положительного всеединства и субъект-объектного дуализма областей жизни и творчества.

Теперь же я делаю решительный шаг вперед и утверждаю начало переживания жизни, как переживание по сравнению с переживанием творчества более глубокое и более значительное, как переживание предельно значительное и предельно глубокое, как переживание религиозное, как *религиозное переживание Бога.*

Доказательства этому шагу я, конечно, и не ищу и не даю; оно могло бы быть лишь попыткой доказать, что переживание жизни есть действительно религиозное переживание. Но такое доказательство, конечно, совершенно невозможно, ибо религиозность не есть атрибут, который я правомерно или неправомерно приписываю переживанию жизни, она есть его сущность, оно само. Кому в переживании дана жизнь в раскрытом мною смысле, тому тем самым уже дана и жизнь религиозная, т. е. тому дано внутреннее знание жизни как Бога, знание Бога живого, знание Жизни. Таким образом, отожествление Жизни и Бога является как бы *мистическим априори* всего моего раскрытия миросозерцательного значения понятий Жизни и творчества.

Такое истолкование Жизни часто связывается с пониманием творчества (определяемого и нами как акт отпадения человека от Бога) как сферы греховного и богоборческого самоутверждения человека. Если бы это определение творчества было действительно правильным, неизбежным, то та характеристика сферы творчества и ее отдельных форм, которая была нами дана в предыдущей главе, получила бы вполне определенное освещение и смысл.

Неизбежное стремление всякой науки убить тот дуализм формы и содержания, которым она жива, т. е. стремление ее умереть как наука и соприкоснуться с тою правдой искусства, отмежеванием от которой она, в сущности, только и жива; столь же неизбежное стремление сферы искусства избавиться от тяжелой необходимости взаимоотрицания художественных произведений и связанное с этим стремлением уничтожение искусства, как такового, путем признания за единственное подлинное художественное произведение лишь всей космичной целостности мира; необходимое ограничение всякой личности другою личностью в многообразных формах судьбы и, наконец, стремление всех этих форм к самоуничтожению в Жизни — вся эта структура взаимоотношения между отдельными формами творчества, основанная в последнем счете на отношении всей сферы творчества к Жизни, получила бы, как сказано, вполне определенный смысл — смысл утверждения, что все сотворенное есть порождение греха, а потому обречено уже своим порождением на муку и смерть.

Если бы такое отношение к творчеству было единственно возможным, т. е. если бы действительно утверждение Жизни как Бога необходимо приводило к утверждению творчества как греха и богоборчества, то ясно, что единственно правильным отношением ко всей сфере творчества была бы непримиримая борьба против нее. Долг каждого философа, утверждающего Жизнь как погашение всех творческих форм и полагающего эту жизнь как жизнь религиозную, как жизнь в Боге, как Бога, определялся бы тогда вполне отчетливо как необходимость безусловного отказа от всякого творчества. Отсюда ясно, что и моим личным долгом, вытекающим из моего понимания Жизни и творчества, было бы не устремление к философскому творчеству, многословно утверждающему подлин-

ную жизнь в Боге и в молчании, но решительный отказ от всякой философии, решительное внутреннее устремление к тому, чтобы перестать, наконец, говорить о молчании, чтобы признать истину молчания и воистину замолчать о нем.

Однако к такому понимаю творчества нет решительно никаких оснований. Из двух безусловно правильных положений, что Жизнь есть Бог, а творчество — отпадение от Него, отнюдь не вырастает третьего положения, что всякое творчество есть грех богоборческого самоутверждения человека.

И действительно: личный опыт, раскрытый нами в феноменологической части этой работы, вполне уравнивает оба переживаемых полюса, т. е. полюс жизни и полюс творчества. Научный анализ обоих полюсов также не приводит нас к утверждению полюса творчества как начала безусловного греха или лжи. Равно и свидетельства мистиков единообразно утверждают как момент полного слияния человека и Бога — Жизнь, так и следующий за ним момент разлуки человека и Бога — творчество. Разбираясь в свидетельствах мистиков и их переживаниях, мы уже и раньше утверждали, что отпадение души мистика от Жизни и ее возвращение к творчеству, к живому свидетельству о свершившемся в ней Свете полного единения с Богом, есть не недостаток мистической Жизни, но ее подлинная сущность. Мистик, не знающий отпадения от Жизни, мистик, не ведающий разлуки с Богом, мистик, не чувствующий всем своим существом присужденности к творчеству, был бы уже не мистиком, но самим Богом.

Но такое утверждение мистика как Бога, такое отрицание границы между человеческим мистическим переживанием Бога и Божественным Самопереживанием, такое отрицание различия между человеком и Богом есть уже учение не мистическое, но демоническое и позитивистическое. Различие же между Богом и мистиком и заключается как раз в том, что Бог пребывает только в Жизни или, точнее, Жизнью, мистик же, погружаясь в Жизнь, т. е. в Бога, всегда снова возвращается к творчеству, т. е. возвращается в сферу всякой двойственности, а потому и к утверждению двойственности своей Богочеловеческой природы.

Творить и быть мистиком, т. е. богоисполненным человеком, есть, таким образом, по существу, *одно и то же*. А потому рассматривать творчество как богоборчество и грех — значит вменять человеку в вину его религиозную, его мистическую, его человеческую природу. Но такое обвинение совершенно бессмысленно. Ясно, что всякий человек грешен, но также ясно и то, что грех этот не может заключаться в том, что человек — человек. Быть человеком определено человеку самим Богом, а потому отождествление греховности и человечности есть обвинение в грехе уже не человека, но Бога. Полагать же Бога как существо грешное есть и этический, и логический, и мистический абсурд.

Таким образом, мы приходим к заключению, что творчество, представляющее собой, вне всякого сомнения, переживаемое человеком отпадение от переживания Бога, никак не может быть ос-

мыслено и отвергнуто как греховное и богоборческое самоутверждение человека. Творя, человек покорно свершает свое подлинно человеческое, т. е. указанное ему самим Богом дело. Восставая против творчества, человек непокорно отрицает границы своей человеческой природы и тщетно пытается утвердить себя на месте Божьем. Подлинная религиозная правда богочеловеческой жизни держится, таким образом, равномерным признанием как полюса Жизни, так и полюса творчества. Но равномерное признание обоих полюсов не есть, конечно, их полное и всестороннее уравнение. Каково же подлинное отношение между Жизнью и творчеством?

Возвращаясь от Жизни к творчеству, человек помнит *«что»* этой Жизни лишь как *«не то»* всякого творчества, знает Жизнь лишь как пустую и формальную идею положительного всеединства, изначально противоположную всестороннему дуализму окружающей сферы творчества.

Не зная в момент своего пробуждения в творчестве, что есть Жизнь, но зная лишь то, что она *есть,* не зная в этот момент пробуждения, *что* есть Бог, но зная лишь то, что Он *есть,* человек, естественно, начинает работать над *оживлением* своего воспоминания, над организацией противоречивых двойственностей творческой сферы *в целостное начало положительного всеединства жизни,* над превращением своего знания о том, что Бог *есть,* в более высокое и конкретное знание того, *что же* Он есть по своему существу и на самом деле.

В этой работе над творческим обретением воспоминаемой Жизни, в работе над возвращением к Богу, дух человеческий прежде всего *наивно построяет* все обособленные группы своих постижений. В науке и в искусстве, в общественной и церковной жизни пытается он обрести живую действительность утерянной жизни, подлинную сущность *воспоминаемого Бога.*

Но все эти попытки оказываются, как мы видели, тщетными. В ту минуту, как каждая область творчества входит в сознание своего бытия, т. е. в ту минуту, как она становится объектом критически-философского рассмотрения, она неминуемо вскрывает свою полную неспособность окончательно погасить в себе всякий дуализм и тем самым внутренне осилить подлинное обретение Жизни.

Анализируя в третьей главе понятие науки, мы пришли к заключению, что уничтожение дуализма формы и содержания уничтожает саму идею науки, уничтожение в искусстве мертвого плюрализма художественных произведений уничтожает саму идею искусства и т. д. Не приходим ли мы, однако, к совершенно неразрешимому противоречию? С одной стороны, мы утверждаем, что смысл творчества в устремлении к Жизни, с другой же — мы утверждаем, что творчество решительно не способно осилить проблемы постижения Жизни. Но зачем же в таком случае избирать творчество как путь к Жизни, если на этом пути встреча с Жизнью решительно неосуществима? Ответ заключается в следующем.

Поставленное в сферу творчества, человечество, естественно, не может выйти из нее иначе, как не исходив ее во всех направлениях. Пути творчества к Жизни должны быть пройдены во всех направлениях, *но с единственной целью решительного отказа от них как от путей.* Бесконечное значение творчества заключается в том, чтобы, создавая идолов, распознавать их как идолов и тем самым будить в себе предчувствие живого Божьего лика.

Отказаться от творчества человеку нельзя, ибо творить всего только и значит быть человеком. Быть же человеком человеку определено самим Богом. А потому отказ от творчества есть не что иное, как прямое Богоборчество. Погрузиться в сферу творчества и утверждать, что ею исчерпывается Жизнь, что в ней обретается Бог,— это значит исказить образ Жизни и забыть о живом Боге. А потому единственная правда в отношении Жизни и творчества может заключаться только в том, чтобы, творя, человечество каждым творением своим неустанно говорило бы не о том, чем все сотворенное бесконечно богато, но только о том, за чем оно, словно за милостыней, вечно протягивает свою нищую руку.

Лишь исквозив все свое творчество и все творения свои последней религиозной тоской, может человечество оправдать творческий подвиг свой. Лишь постольку право всякое творение, поскольку оно утверждает себя не во имя своей личной мощи, но во имя соборной немощи всего творчества. Религиозная правда всякого творения заключается не в том, что оно утверждает, что Бог в нем, но лишь в том, что оно видит и знает, что там, где оно стоит, Бога нет.

Но если мы ведаем, что Бог есть, а равно и то, что в творчестве Его нет, то это значит, что мы ведаем уже и то, что последнее, к чему призвано человечество,— это полный отказ от всякого творчества. Но полный отказ от всякого творчества мыслим лишь при условии изъятия человека из основных творческих форм, т. е. из форм личности и судьбы. Осуществление этого идеала есть идеал святой жизни. В свершении святым его жизни в Жизни, т. е. в Боге, уничтожится по свершении весь полюс творчества.

Но уничтожение творчества предполагает его полное раскрытие. Не отказом от творчества может быть уничтожен полюс творчества, но лишь творческим преодолением его.

Жизнь и творчество. Берлин, 1923. С. 194—208

Л. И. Шестов

ПРИЗНАВАЛ ЛИ ХОТЬ ОДИН ФИЛОСОФ БОГА?

(из книги «Власть ключей»)

Признавал ли хоть один философ Бога?

Кроме Платона, который признавал Бога лишь наполовину, все остальные искали только мудрости. И это так странно! Расцвет эллинской философии совпадает с эпохой упадка Афин. Казалось

бы, что упадочное состояние научает человека спрашивать, т. е. направляет его мысль к Богу. Конечно, из того, что человек погибает, или даже из того, что гибнут государства, народы, даже высокие идеалы, никак не *«следует»*, что есть всеблагое всемогущее, всеведущее Существо, к которому можно обратиться с мольбой и надеждой. Но если бы следовало, то и в вере не было бы никакой надобности; можно было бы ограничиться одной наукой, в ведение которой входят все «следует» и «следовало».

«Логика» религиозного человека, однако, совсем иная, чем логика ученого. Псалмопевец говорит: de profundis ad te, Domine, clamavi *. Какая связь между de profundis и Dominus? Если предложить такой вопрос ученому, он не «поймет» его, скажет, что тут нет и не может быть какой бы то ни было связи, как нет связи между воем ночного ветра в трубе и движением моего пера по бумаге. В лучшем случае сошлется на классические рассуждения Аристотеля о необходимом и случайном. «Причины, по которым возникает случайное, неопределенны; поэтому *случайное скрыто от человеческого разума* и определяет собой (явления) не по существу, а как нечто сопровождающее. Случай называется удачей или неудачей, смотря по тому, приносит ли он с собой хорошее или дурное: если хорошее или дурное, принесенное случаем, значительно, говорят о счастье или несчастье. Но т. к. ничто случайное не бывает раньше того, что само по себе, то то же нужно сказать и о причинах. И если случай и слепая сила — причина неба, то раньше еще причиной были разум и природа» (Мет. XI, 8-й конец). Связь между de profundis и Dominus, безусловно, случайна: разум, который знает основные причины, устанавливает это без всякого колебания. И природа, конечно, заодно с разумом. Для нее и Dominus, и clamare, и de profundis — три понятия, внутренне между собой ничем не связанные. В пояснение слов Аристотеля могу привести Гегеля, который, по-видимому, в большей степени, чем сам Аристотель, проникся духом философии стагирита. «Движение Солнечной системы происходит по неизменным законам: и законы эти суть ее разум». Чего еще? Совсем по Аристотелю! В конце концов, последнее начало — «разум» и «природа» оказываются не чем другим, как законами движения. Спиноза с его геометрическим методом был еще смелее и выдержаннее, чем Гегель с Аристотелем. Он не побоялся прямо заявить: de natura rationis non est res, ut contingentes, sed ut necessarias contemplari ** — и этим самым превратить все случайное в необходимое. В нашем примере и de profundis, и clamare, и Dominus должны, по Спинозе, превратиться из случайного в необходимое, т. е. потерять все оттенки добра и зла (ἀγαθὴ καὶ κακὴ τὺχη) ***, которые Аристотель еще нашел возможным сохранить. И еще в меньшей мере может быть для него

* — из бездны к тебе, Господи, воззвал я. *Ред.*

** — природу разума следует рассматривать не как нечто случайное, а как необходимое. *Ред.*

*** — счастливая и несчастливая судьба. *Ред.*

философской проблемой счастье и несчастье (εὐτυχία καὶ δυστυχία). Я, конечно, не хочу отстаивать здесь эвдаймонистические или хотя бы утилитарные теории — хотя должен признаться, что сравнительно с механистическим мировоззрением даже вульгарный гедонизм представляется проникновенным. Притом ведь εὐτυχία и δυστυχία у самого Аристотеля понимается не в смысле обыкновенной удачи или неудачи. У него идет речь о том, что случай (τύχη καὶ αὐτόματον)* был причиной появления мира. Такая «удача», как возникновение мира, относится на счет случая!..

А ведь это правильно: с точки зрения разума возникновение мира есть дело чистого случая. Иначе говоря, разум принужден допустить, что мир мог возникнуть и мог не возникнуть. Если хотите всю правду знать, то разум, собственно, совсем не допускает возможности ни возникновения, ни существования мира — так что *мир возник и существует вопреки разуму и всяким возможностям.* И когда Аристотель утверждает, что случайное скрыто от человеческого разума, он выражается неточно, вернее, не все рассказывает. Мало того, что случайное скрыто от человеческого разума — случайное для разума совершенно не существует и, само собой разумеется, уже никак не может быть предметом научного знания. «Случайное есть то, что, правда, бывает, но не по необходимости, не всегда и не по бо̀льшей части; этим мы сказали, что такое случайное, и отсюда ясно, отчего о нем не бывает науки; ибо всякая наука имеет своим предметом то, что бывает всегда или по большей части; случайное же не относится ни к первому, ни ко второму» (Ib. XI, 1065 a). Действительно, случайное не бывает ни всегда, ни по большей части. Оно буйно и, как иные думают, незаконно врывается в устроенное и организованное единство. Но вправе ли наука, раз она ставит себе задачей, как это было у древних, отыскать πρῶται ἀρχαὶ — основные начала, добиться ῥιζώματα πάντων, корней всего, исключать случайное из предметов своего исследования? Оно не бывает всегда, оно бывает редко, но разве это значит, что оно менее важно и существенно? Аристотель, правда, не колеблясь, утверждает, что нужно отдать предпочтение тому, что происходит всегда и часто перед тем, что происходит редко и иногда. Но ведь это совершенно произвольное, ровно ни на чем не основанное утверждение, которое как аргумент не имеет никакого значения. Если Аристотель ничего другого не мог придумать в защиту своих взглядов, значит, ему и в самом деле нечего было сказать.

Ибо совершенно очевидно, что важность, значительность или даже существенность чего-либо нисколько не зависит от того, часто или редко оно повторяется. Гений встречается редко, а посредственных людей — сколько угодно. И тем не менее гений привлекает наше внимание. Откровения же бывают раз в столетия и даже в тысячелетия. Но если бы откровение случилось за все бесконечное время существования мира только один раз — оно было

---

* — судьба и случай. *Ред.*

бы для нас несравненно ценнее всех ежедневно, ежечасно, даже ежеминутно повторяющихся явлений. Скажут — повторяющиеся явления допускают проверку, даже искусственную проверку (эксперимент), а случайные не могут быть проверены. Что камень тонет в воде, мы видим каждый день, а что Бог открылся человеку, это было один раз, на Синае, да и то без свидетелей. Как знать *наверное,* было ли это или не было?

По-видимому, самое существенное, решающее возражение против случайного — это не то, что оно не имеет значения, а то, что его нельзя уловить и зарегистрировать. Все случайное по своей природе чрезвычайно капризно и показывается лишь на мгновение. Поэтому уже Платон (Tim. 27 D), формулируя основную мысль эллинской философии, различал: τί τὸ ὄν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τὶ τογιγνόμενον μέν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε, т. е. всегда существующее, но не имеющее происхождения, и всегда происходящее, но несуществующее. Всегда существующее постигается разумом, мышлением как всегда себе равное, тожественное. А то, что всегда возникает и исчезает,— *как его уловить?* Уловить разумом абсолютно невозможно. В нашем примере: de profundis ad te, Domine, clamavi — человек взывает к Богу из бездонной пропасти ужаса и отчаяния. Тут все ведь «случайно». Когда не было ни пропасти, ни ужаса, ни отчаяния, он Бога не видел и не взывал к нему. Но иной раз есть и ужас, и пропасть, и отчаяние, а взывать не к кому — Бога нет. Бога нет постоянно. Он тоже является и исчезает. Нельзя даже про Бога сказать, что он часто бывает. Наоборот, обыкновенно, по большей части его не бывает. Так что он, само собой разумеется, не может быть предметом научного знания. И primum movens immobile Аристотеля, тот primum movens, который он называет Богом, никоим образом не заслуживает названия Бога — точнее, primum movens есть прямая противоположность Богу, так что если он πρῶτη αρχὴ — первое начало,— то нужно прямо сказать, что Бога — нет. Ибо в какие пропасти ни проваливался бы человек, в какой бы ужас и отчаяние он ни впадал, он не обратится с молитвой к неподвижному двигателю, хотя бы для него очевидно было, что этот двигатель всегда был, есть и будет. И псалмопевец никогда таким богом не вдохновился бы, и если бы не было другого Бога, то и псалмов у нас не было бы, ни пророков, ни апостолов. И в сущности, кроме Платона, который, как я говорил, никак не мог решиться, чему отдать предпочтение — разуму, постигающему всегда торжественное и себе равное, или неразумному, но и непреодолимому влечению, которое притягивало его к древним мифам, все остальные философы были твердо убеждены, что Бог — только для народа, для толпы...

Платон признавал ἀνάμνησις *, верил в идеи — хотя, конечно, умом и не мог дойти до этого и всецело, стало быть, заслужил те

* припоминание, воспоминание. *Ред.*

резкие упреки, которыми по его адресу переполнены сочинения Аристотеля. Однако наивно было бы думать, что у самого Аристотеля дело обстоит лучше, что ему удалось прочно обосновать свою философию. Как раз в основном вопросе философии — о том, что́ является предметом знания, он запутывается не менее безнадежно, чем его учитель. Он не признает идеи существующими, для него существуют только единичные вещи, но предметом знания у него оказывается не единичное, а общее, т. е., вопреки поставленному заданию, не существующее, а несуществующее. Это признают даже самые горячие поклонники и приверженцы Аристотеля вроде Целлера и Швеглера.

К сожалению, ни тот, ни другой не задается вопросом: как могло случиться, что столь всеобъемлющий и гениальный ученый, как Аристотель, мог просмотреть в своей системе столь вопиющее противоречие? И почему, проявляя такую проницательность и прозорливость, когда нужно было разыскивать противоречия у Платона, Аристотель столь слеп и беспечен по отношению к себе? Казалось бы, он, для которого истина дороже дружбы, Платона, дороже всего на свете, должен был быть к себе гораздо требовательней, чем к учителю! И еще: почему столь основные противоречия, которые, по-видимому, должны были бы совершенно обесценить значение философского делания этих гениальных эллинов, нисколько не помешали и не мешают сейчас им быть властителями дум всего ищущего истины человечества? Ведь и в настоящее время в этом кардинальном философском вопросе мы не достигли бо́льшего благополучия. И теперь — кто с Аристотелем, у того будет наука о несуществующем «общем», кто с Платоном, тот осужден на мифологию, для современного ума совершенно неприемлемую. Все же хотят, чтобы философия имела своим предметом существующее и была «строгой наукой»...

...S a n c t a s u p e r d i a *. Еще в глубокой древности эллинские мудрецы стали делать попытки проникнуть в последнюю тайну жизни. И почти сразу почувствовали, что их задача может быть разрешена лишь при одном условии — если окажется, что в жизни есть какой-нибудь твердый, незыблемый порядок. Казалось бы, что политеизм как будто бы исключает самую возможность такого допущения. Богов у греков было много, и самых разнообразных. И боги, как люди, были непостоянными, капризными, импульсивными существами, одержимыми страстями и всегда ссорившимися меж собой. О каком неизменном порядке, подлежащем изучению, можно было говорить при таких условиях? Но еще у Геродота мы встречаем такую мысль, очевидно выражавшую отношение древних греков к миру: τήν πεπρωμένην μοίρην ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγέειν καὶ θεῷ, т. е. и богу невозможно избежать предопределения судьбы. Уже древние греки, очевидно, боялись вверить тайну мира богу. Ведь это значило бы допустить ничем не определяемый произвол как первоначало жизни. Лучше какой угодно, но неиз-

* Священная гордость. *Ред.*

менный порядок, чем произвол. У Геродота его «судьба» еще обозначает, конечно, такой вечный, может быть, и неразумный закон, но он этим, по-видимому, вполне удовлетворяется. С него достаточно, что боги, как и люди, хоть чем-нибудь, да связаны. Ибо, очевидно, для человека невыносимее всего мысль о том, что его судьба или даже судьба всего мира может оказаться игралищем случая. Но дальнейшая философия уже не могла довольствоваться древней μοίρη *. Она постепенно стала превращать μοίρη в λόγος **. Я не стану здесь следить за постепенным развитием идеи λόγοςа. Я сразу перейду к Сократу, так как то, что сделал Сократ, оказалось, по-видимому, пределом человеческих достижений. По крайней мере, до настоящего времени все попытки освободиться от заветов Сократа были встречаемы человечеством как посягательство на драгоценнейшую святыню. В одном из ранних диалогов Платона Сократ так формулирует занимающий нас вопрос: будет ли свято то, что любезно богам, или, наоборот, богам любезно святое? Нетрудно заметить, что основная мысль Сократа та же, что и у Геродота. Сократ, конечно, утверждает, что боги вовсе не вольны любить, что им вздумается. Что над богами, как и над людьми, существует закон, который исключает всякого рода произвол. Добро автономно, как принято ныне говорить,— смертные и бессмертные равно подчинены велениям добра. Как видите, годы духовной работы, протекшие между эпохой, в которую возникло приводимое Геродотом мнение, и Сократом не прошли бесследно. Для Сократа на место слепой судьбы становится зрячее добро. Геродот, подчиняя себя и богов предвечному закону, только склоняется перед тяжелой альтернативой: все же, как я уже сказал, закон, хотя и непонятный, загадочный, даже суровый, лучше, чем произвол. У Сократа отношение к его закону, закону добра, иное. Он принимает добро не по внешнему принуждению, а добровольно, по свободному избранию. Μοίρη у него превращается в λόγος — судьба в разум, общий и богам, и людям. Он уже не покоряется неизбежной судьбе, судьба уже не ломает его жизнь своими железными предписаниями. Наоборот, разум окрыляет его, разум — главный и единственный источник его сил. Что бы человек ни имел, что бы человек ни делал,— все само по себе лишено цены, пока нет санкции разума. Разум — пользуясь сравнением Ницше — это полные вымена, из которых человек добывает укрепляющее его молоко. Разум — источник добра, а только добром живы и смертные люди, и бессмертные боги. Платон был верен своему учителю, когда впоследствии гипостазировал добро, признав его верховной идеей, существующей совершенно самостоятельно, независимо от чего-либо другого, т. е. духовным хлебом, единственной пищей, дающей истинную жизнь. Вспомните замечательное состязание Сократа с Калликлом в «Горгии». Спор идет о том, что «лучше» — быть несправедливым или претерпеть несправедливость? Сократ

* — рок, судьба, жребий, участь. *Ред.*
** — разум. *Ред.*

без колебания утверждает, что если уже нужно выбирать, то, конечно, лучше претерпеть несправедливость, чем самому быть несправедливым. Это «если уже нужно выбирать», правда, несколько смущает внимательного читателя. Но пока мы с этим считаться не будем. Так или иначе, Сократ решительно предпочитает сам пострадать от несправедливости, нежели обидеть кого-либо. Калликл произносит необычайно сильную и страстную речь, в которой возмущается рабской готовностью Сократа ради призрачного «добра» уступить насилию. Калликл не допускает мысли, что слабый, побежденный человек может испытывать удовлетворение. Побежденный жалок — в мире нет такого талисмана, который мог бы превратить безобразие побежденного, разбитого человека в красоту. В сказках рассказывается о живой и мертвой воде, которая обладает загадочной силой связывать и оживлять разрубленное на части тело. Но Калликл сказкам не верит и с презрением отвергает болтовню Сократа о правде как об источнике великой силы. Сколько бы и как искусно ни доказывал Сократ, Калликл не даст себя убедить. Задачу человека на земле он видит в том, чтобы найти возможность осуществлять свою волю. Совсем как в наши дни Ницше, он добивается высокой прерогативы объявлять хорошим то, что ему понравится, и дурным то, что ему не понравится. Не только для богов, но и для людей, даже для самого себя он требует свободы от заранее установленных законов. И, как видите, свободы не от слепой μοίρη, а от духовного, морального закона, исповедуемого Сократом. Для него свобода несовместима с покорностью. Он так же не хочет зависеть от общего закона, как и от власти другого человека. Он хочет сам законодательствовать во всех областях, он хочет, чтобы на скрижалях завета были выгравированы его слова и повеления. Но как ни пылок и смел был Калликл, в истории победа записана не за ним. Платон в своих диалогах дал один раз — в «Горгии» — полное и исчерпывающее выражение тому строю мыслей, выразителем которых является Калликл. В остальных сочинениях Платона Сократу предоставляется полный простор. Ни одному из его собеседников не удается сказать сколько-нибудь значительное слово в защиту идей Калликла. Сократ безраздельно завладевает вниманием Платона и всех будущих читателей Платона, да оно и понятно. Сократ задался огромной, единственной в своем роде целью. Неправильно видеть в Сократе главным образом родоначальника и учителя диалектики и созидателя общих понятий. Дело жизни его состояло в том, чтоб отыскать для себя и для человечества (может быть, только для человечества?!) новый родник живой и мертвой воды. Сократ захотел и сумел сотворить величайшее из чудес. Трудна, что и говорить, была жизненная задача Калликла — та́к развить все свои духовные и физические силы, чтобы получить возможность обижать всегда всех и навсегда оградить самого себя от обид. Но, во-первых, Калликл со своей задачей не справился. В лучшем случае, может быть, ему и его последователям удавалось на более или менее продолжительное время оберечь себя от пора-

жений. И то не одними только собственными силами: как бы красноречиво он ни говорил, несомненно, что без помощи случая, без благоприятного стечения обстоятельств человек не в состоянии обеспечить себе постоянные удачи. Все вероятия за то, что самому Калликлу под конец жизни пришлось, как азиатскому деспоту, горестно вспомнить о Солоне. Затем как-никак, а все-таки Калликл строил из готового материала. Он пользовался для своих целей тем, чем люди и до него владели, только более смело и искусно. Иное дело Сократ. *Он задался целью сотворить из ничего.* Он являлся туда, где до него предварительно все было уничтожено, и уничтожено без остатка. Больше того, если он и находил кое-какие следы и остатки прежнего бытия, он, прежде чем приступить к своему делу, довершал предшествовавшее ему разрушение. Он искал «добра», в котором не было бы ни одного атома из тех человеческих ценностей, которыми жил и которые прославлял Калликл. То, что волновало, радовало и печалило Калликла, оставляло Сократа совершенно равнодушным: оно для него просто не существовало. В «Соломее» Оскара Уальда язычники говорят про евреев: эти люди верят в то, чего не видят, и не верят тому, что видят. То же можно было сказать и о Сократе. В сократовском добре уже целиком заключены платоновские идеи,— целиком, вплоть до их гипостазирования. Сократ, если можно так выразиться, пьет свое добро, как обыкновенные люди пьют ключевую воду. Он его ощупывает духовными руками, он его видит духовными глазами. Оно для него имеет реальное существование, как для других людей внешние предметы. Если вы его спросите, что лучше: терпеть ли голод, холод, сидеть в тюрьме и т. п., но быть правым, т. е. быть причастным добру, или, наоборот, быть оторванным от оживляющего родника и иметь все блага мира, он нисколько не задумается над ответом. И сила его была не в том, что он умел искусными диалектическими приемами привести каждого человека к необходимости дать на его вопросы те ответы, которые он сам считал правильными. Рассказывают про Сократа, что он простоял на одном месте целые сутки, обдумывая какой-то не выяснившийся ему вопрос. Мы жестоко ошибемся, если предположим, что в это время Сократ «беседовал с самим собой». Вернее, что эти двадцать четыре часа Сократ так же молчал внутренно, как и внешне. Он не слова придумывал и не возражения своим возможным противникам. Ему необходимо было такое абсолютное и долго не прерывающееся уединение для того, чтобы силой внутреннего напряжения вызвать к бытию новую, еще никогда не бывшую в мире сущность. Если он и произносил про себя какие-либо слова, то разве только слова заклинания: да будет новый мир — мир добра, да исчезнет старый чувственный мир. И верно, не раз ему приходилось внутренно молчать, когда окружающие думали, что он внутренно разговаривал. Он бы ничего не мог увидеть там, где он увидел, если бы предварительно сам не создал то, что ему было нужно. И действительно, из рук Сократа вышла на свет совершенно новая, дотоле не бывшая в мире сущность, и Сократ-творец сам дал ей имя,

какого люди прежде не знали. Или, если хотите, имя, пожалуй, и раньше существовало,— Сократ ведь даже не хотел, чтоб люди думали, что он принес миру нечто новое, не только никем еще не виданное, но даже не существовавшее. Но все-таки имя было найдено. Неудивительно, что гениальные юноши, как Платон или Алкивиад, так жадно прислушивались к Сократу и так благоговейно ловили его каждое слово. Они ценили в нем творца. Неудивительно тоже, что οἱ πολλοὶ так враждебно отнеслись к прославленному оракулом мудрецу: они чувствовали и ненавидели в нем страшного разрушителя. Ведь утверждая, что добро есть все, он одновременно утверждал, что все, что не добро, есть призрак. Учение Платона об идеях есть только гениальное развитие, или, лучше сказать, превосходная, артистически сделанная передача того, что создал Сократ. Если бы не было Платона, человечество никогда не узнало бы, что кроме неизвестно кем сотворенной в седую старину материи и других сущностей есть еще одна сущность, более реальная, чем все, возникшие до нее,— добро; что все остальные сущности на деле призрачны, а реально одно добро. В этом великое, величайшее, ни с чем не сравнимое дело Сократа — приписываемое впоследствии всему эллинизму. Сократ захотел уподобиться Богу, даже превзойти его. Бог создал вселенную, Сократ создал добро, нечто более ценное, чем весь мир, вся вселенная. И со времени Сократа все разумные существа, смертные и бессмертные, стали искать источники бытия в добре. Мир преходящ, добро —вечно... Никто, никогда в прежней жизни добра не видел, потому, что до *Сократа добра вовсе и не было нигде во вселенной*. Сократ и Платон сами же указывали, что единственный путь, приводящий к добру, есть κάθαρσις — очищение. Чтобы попасть в созданный Сократом мир, нужно отречься от мира, созданного Богом. Нужно почувствовать в себе силу обходиться без всего, ни в чем не нуждаться. Может быть, в этом отношении школы стоиков и в особенности циников более последовательно продолжали дело Сократа, чем Платон и Аристотель. Циники и стоики искали в жизни только добра, для них вся жизнь отождествлялась с добром. Сократ у Платона, как я уже упомянул выше, говорит, что, если нельзя иначе, он все же предпочитает претерпеть несправедливость, чем самому быть несправедливым. Значит, по его мнению, все же лучше не испытывать несправедливости. Обида ему все-таки горька. У циников уже совсем исчезает всякая боязнь страданий — они боятся радостей. Антисфен говорит, что лучше ему сойти с ума, чем испытать удовольствие — μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην. У циников впервые властно прозвучали мотивы, которыми впоследствии так упивалось средневековое монашество. Pati, domine, aut mori св. Терезы — только вольный перевод греческого изречения родоначальника цинической школы. Правда, мир не решился принять сократовское добро во всей его полноте и исключительности. Платон, устроивший соглашение между Богом и Сократом, был людям более по вкусу. Древние называли Диогена сошедшим с ума Сократом и были, конечно, правы. Может ли быть большее безумие,

чем желание превзойти самого Бога?! Ведь и то великое дерзновение — попытка сравняться с Богом! Но и от Сократа уже не могли отречься люди! Только временами в истории человечества мы наблюдаем отдельные случаи борьбы с властью Сократа. И странно устроены люди! Когда-то толпа увидела в Сократе — именно за его попытку создать новый мир — наиболее опасного человека и не побоялась отравить его, как отравляют бешеных собак. Прошло немного времени, и Сократ был причислен к лику святых. Те, кто впоследствии ополчался на Сократа, вызывали против себя взрыв самого крайнего негодования. Созданное им «добро» в самом деле кажется теперь людям милее и даже реальнее, если хотите, чем все другие ценности. Когда, в наши дни, Ницше выступил с формулой «по ту сторону добра и зла», в первую минуту мир содрогнулся от ужаса. Больше того, самым мучительным и страшным переживанием самого Ницше была необходимость отречься от сократовского мира. Он испытал то же, что должен был испытать первый человек, когда разгневанный Бог изгнал его из Эдема. Ницше казалось, что ему пришлось отречься от христианства, но это едва ли было так: ему пришлось отречься от эллинских элементов в христианстве, т. е. от того, что было привнесено к явившемуся с востока учению уже вполне сложившейся тогда эллинской философией. Ницше далеко не был первым человеком, пытавшимся освободиться от эллинских чар. В недрах самого католичества совершались такого рода попытки, и не раз, и иногда даже с большим и шумным внешним успехом. Достаточно вспомнить пелагианский спор. Но католичество, став на сторону бл. Августина, все-таки Сократа не выдало. Оно считало святым апостола Павла, а жило по заветам Сократа, как он был представлен наиболее умеренным из его учеников — Аристотелем. И в самом деле, разве могут люди отказаться от идеи добра? В противоположность тому, как Бог устроил свой мир, где количество предназначенных для людей благ так ограниченно, в мире Сократа никому ни в чем нет отказа. Человеку нужно только войти в этот мир, т. е. изъявить готовность отречься от Божьего мира, и в его распоряжении все несметные богатства, о которых так соблазнительно рассказывает в своих диалогах Платон. Мир этот не знает границ и пределов — он дает приют у себя миллиардам людей и всех до полного удовлетворения накормит своей духовной пищей. Все желающие войти в него — дорогие и желанные гости. Там и рабы и цари, и сильные и слабые, и даровитые и бездарные равно найдут для себя место. Там совершаются чудеснейшие превращения, там слабый становится сильным, ремесленник — философом, бездарный — одаренным, безобразный — красавцем. И такой мир отнять у бедного человечества! Ведь только благодаря Сократу обездоленный поденщик может стать мировым властителем. Тиран обидит слабого, отымет у него последнюю овцу, но *правоты* он у него отнять не может. Тиран будет злым, а доброй останется его жертва. И не только тиран, даже боги не могут сделать ничего дурного простому, бессильному смертному. И сама судьба, кото-

рая властна над богами, принуждена склониться перед добром. Правый человек смело, гордо и уверенно глядит в будущее: ему, кроме своей правоты, ничего не нужно. Но правота ему нужна — ее он никогда, никому не отдаст.

Недаром Милль сказал, что люди никогда не должны забывать, что среди них когда-то жил такой человек, как Сократ. Сократ, который был сам прав, который научил людей быть правыми, который, будучи человеком, создал нечто более ценное, чем то, что сотворил Бог. Никогда люди не отрекутся от Сократа...

Как же случилось с философией — и как раз с той философией, которая так настойчиво всегда претендовала на возвышенность и которая, по-видимому, и в самом деле хотела быть возвышенной, и только возвышенной,— что она прославила идеал пещерного человека и даже беспозвоночного животного? Атавизм ли здесь был причиной, или тут простая какая-нибудь тайна? Почему в истории философии победителем оказался Аристотель, а не Платон? Почему даже христианство соблазнилось логосом, а Новое время никак не может освободиться от чар гегелевской философии и даже верующие люди уже могут верить только в бытие «общего» Бога, т. е. Бога понятия, и убеждены, что всякая другая вера предосудительна и даже совершенно невозможна для просвещенного человека? И точно ли невозможна она? Или мы вправе потребовать, наконец, по отношению к полученному нами от эллинов наследству, beneficium inventarii *, о котором не думали наши отцы? Но как и от кого требовать? Кто скажет нам наверняка, есть ли 1-й стих 4-го Евангелия откровение или интерполяция позднейшего времени, когда Св. Писание было уже не в руках нищих духом, для которых оно предназначалось, а в руках избалованной или просвещенной эллинской мудростью римской знати? И кто поможет решить нам вопрос: где искать настоящего Платона — в его мифологии или в научно обработанной Аристотелем его теории идей?

Сейчас, как известно, европейская философия ведет ожесточенную борьбу с «психологизмом». Дело, конечно, не новое. Психологизм всегда существовал. И идеалистическая философия всегда с ним боролась. В новейшее время мы едва ли можем назвать кого-либо другого, кто был бы более ожесточенным и непримиримым противником психологизма, чем Гегель: уже из того, что я до сих пор о нем рассказывал, это достаточно явствует. Но вот у самого Гегеля мы встречаем такое рассуждение: «Каждый человек, не колеблясь, говорит: несомненно, что вещи, которые я вижу, существуют. Но на самом деле неправда, что он верит в их реальность; на самом деле он допускает противоположное, ибо он ест и пьет их, т. е. убежден, что вещи сами по себе не существуют, что бытие их не имеет никакой прочности, не имеет сущности. Обыкновенный рассудок, таким образом, в своих действиях оказывается лучшим, чем в своем мышлении: ибо его действующее существо

---

* — благодеяние имущества, т. е. наследство. *Ред.*

есть целостный дух». Объяснение Гегеля оставим в стороне, ибо оно, как всякое объяснение, спорно. Но факт бесспорен: человек, думающий, что вещи существуют, вместе с тем знает, что они не существуют, и это знание его выражается не в слове, не в словах, а совсем по-иному, в действиях, но все же выражается так, что о нем могут оказаться осведомлены и другие, например Гегель, а за ним и его читатели.

Теперь возьмем другой факт — совершенно того же порядка, но относящийся уже не к обывателю, а к философам. Все философы, с древнейших времен, считали психологическую точку зрения ложной. Гегель сам — в особенности. Так же как и обыватели полагали, что вещи, которые они видят, существуют, так и философы полагали, что истины, которые они мыслят, тоже существуют, и все, поэтому провозглашали себя антипсихологистами. Но прочтите «Logische Untersuchungen»* и другие работы Гуссерля. Оказывается, что утверждать-то они утверждали и провозглашать тоже провозглашали, но «делали» совсем иное: совсем как обыватели, ели и пили те свои истины, которые сами же называли вечными. Спрашивается: как быть с философами — считать ли их в «истине» тогда, когда они «делали», т. е. предъявлять к ним такие же требования, как к обывателям, или в силу их высокого положения даровать им привилегию неподсудности общим законам?

Это тем более существенно, что, по Гуссерлю, и сам Гегель не избег общей участи: и он провозглашал одно, а делал — в своей философии и через свою философию — другое. Если же принять и мое свидетельство, то в таком же положении, как Гегель, оказывается и сам Гуссерль. Он тоже ест и пьет свои вечные истины, и даже в большей мере ест и пьет их, чем какой-либо другой философ; можно сказать, что у него истребление истин прямо пропорционально его уверенности в их неистребимости. Так вот, я и ставлю вопрос: с чем считаться нам? Со словами философов или с их делами: на словах они говорят, что их истины вечны, делами же своими показывают, что их истины так же преходящи, как и те чувственные предметы, которые для обывателя кажутся существующими, но для «разума» оказываются чуть ли не фантасмагориями, обращающимися в ничто при прикосновении логики. Иначе говоря, как учиться у философа: усваивая ли придуманные им теории или наблюдая его жизнь во всех ее выражениях, т. е. не в словах только, а в действиях, поступках и т. д.?

Нужно, однако, думать, что едва ли удастся, как этого, вероятно, хотелось бы читателю, особенно читателю — специалисту по философии, который любит общее и ценит единообразное, дать один исчерпывающий ответ на этот вопрос. Ибо иногда «целостный дух», пользуясь термином Гегеля, может проявиться в делах, а иногда — в словах. Иногда бывает такое complexio oppositorum **,

* «Логические исследования». *Ред.*

** — соединение противоположностей. *Ред.*

что противоречие в словах и делах для бедного двуногого животного оказывается неизбежным. Так, например, обывателю все-таки приходится утверждать, что хлеб и вода существуют, и вместе с тем есть хлеб и пить воду. Ибо есть и пить несуществующее он, как показал ему опыт, не умеет, хотя, если бы умел, он предпочел бы их очень часто существующим. Так что вопрос оказывается большой сложности, и все-таки мы не можем ни обойти его, ни упростить. Да и вообще, стремление упростить сложное никогда не приводит к добру: в голове-то мы можем устроить видимый лад и порядок, но действительность все же остается прежней и не вмещается в строй ни идеалистического, ни материалистического понимания. Какие бы здания мысли мы ни возводили бы, в них не окажется достаточно места обывателю, чтобы вместить все, что ищет себе пристанища...

Повторяю, материализм в своем существе от идеализма ничем не отличается, хотя на внешний вид они так не похожи друг на друга. И здесь и там хотят загнать жизнь под крышу, в подвал, в подземелье, и одинаково безуспешно. Жизнь взрывает самые толстые стены, самые крепкие своды. Философия рано или поздно станет философией en plein air *, как бы тому ни противились люди традиции и старого уклада. Люди поймут, наконец, что в «слово», в общие понятия можно загонять на ночь для отдыха и сна усталые человеческие души,— но днем нужно их снова выпускать на волю: Бог создал и солнце, и небо, и море, и горы не для того, чтобы человек отвращал свои взоры от них. Правы были ватиканские отцы. Si quis mundum ad Dei gloriann conditum esse negaverit anathema sit **. И вот платоновская мифология, которую под разными предлогами так упорно Гегель (да и не только Гегель — все почти его предшественники и преемники) выметает из философии,— она-то и говорит о том, что мир создан во славу Божию, и если философу не дать об этом рассказать — что тогда от философии останется?

Но идеалистическая, как и материалистическая, философия всегда старалась возвыситься над Богом. И даже, в конце концов, теология, которая, как мне уже приходилось однажды указывать, даже в средние века, в пору своего величайшего расцвета и торжества, была всегда прислужницей философии (ancilla philosophiae),— и она непременно хотела быть выше Бога, над Богом. Вся potestas audendi *** философов и теологов выражалась главным образом в стремлении подчинить Бога человеку. Так что, пожалуй, теперь, после напряженнейшей двадцатипятивековой борьбы разума с Богом и после тех решительных побед, которые разум одер-

* — открытый (свежий) воздух. *Ред.*

** «Если кто будет отрицать, что сотворен ради славы Бога, тот да будет предан анафеме». *Ред.*

*** — сила смелости. *Ред.*

жал над Богом,— сейчас, в настоящий момент, была бы величайшим дерзновением попытка заговорить о настоящем Боге, который и в Св. Писании, и в символе веры, произносимом миллионами людей всех частей света, называется творцом Неба и Земли. Когда-то псалмопевцу казалось безумием отрицать существование Бога: «и рече безумец в сердце своем: нет Бога». Теперь доказывают существование Бога и вновь хотят восстановить онтологическое доказательство его небытия. И это не только у Гегеля, но даже и у Декарта. Ибо условием доказательства является μετάβασις εἰς ἄλλο γένος * — любимейший и вернейший способ, которым издревле пользовалась спекулятивная философия для достижения своих целей. Я опять повторю, что гегелевский Бог нисколько не отличается от материалистического принципа. И если приведенных примеров недостаточно, я укажу еще один, в некоторых отношениях еще более интересный и поучительный. Это размышления Гегеля о судьбе Сократа. Размышления столь замечательные, что их стоит привести полностью. «О Сократе говорят, что так как он был без вины приговорен к смерти, то его судьба трагична. Но такого рода несчастье невинного человека было бы печальным, а отнюдь не трагическим событием, ибо оно не есть *разумное несчастье*. Ибо несчастье лишь тогда разумно, когда оно вызывается волею субъекта, долженствующего быть бесконечно правым и нравственным, равно как и силы, против которых он выступает; поэтому последние не должны быть просто силами природы или деспотической воли; ибо только в первом случае человек сам повинен в своем несчастье, в то время как естественная смерть есть абсолютное право, которое природа осуществляет по отношению к человеку. В истинно трагическом, таким образом, должны сталкиваться с обеих сторон меж собой силы, равно правые и нравственные: такова и была судьба Сократа. Его же судьба не есть только его личная, индивидуальная, романтическая судьба; в ней представляется общая нравственно трагическая судьба, трагедия *Афин, трагедия Греции*. Два противоположных права выступают одно против другого и разбивают друг друга; обе стороны проигрывают, обе равно правы одна перед другой, а не то, что одна права, другая не права. Одна сила — это божеское право, вкоренившийся обычай, законы которого отождествились с волей, живущей в нем, как в своем собственном существе, свободно и благородно; отвлеченно говоря, мы можем назвать ее объективной свободой. Другой принцип есть столь же божественное право свободы, право знания или право субъективной свободы: *это есть плод дерева познания добра и зла, т. е. разума, черпающего из самого себя,— общий принцип философии на все последующие времена*. Эти два принципа и столкнулись в жизни и философии Сократа».

---

* — переход в другую область (ошибка, приводящая к смешению понятий и игре слов). *Ред.*

Приведенный отрывок взят мною из гегелевской истории философии, но здесь, конечно, важна для нас философия истории в понимании величайшего и, пожалуй, наиболее последовательного из рационалистов. Принципом философии на все последующие времена оказывается разум, черпающий из самого себя. Что правда — то правда. Послесократовская (я бы охотнее сказал — и был бы, пожалуй, ближе к истине,— послеплатоновская) философия всецело и исключительно определилась этим принципом. После Платона философы сознательно пренебрегали всяким другим источником познания — и в этом отношении позитивисты и эмпирики мало отличаются от метафизиков. Но даже Платон всегда колеблется. Он, конечно, пользуется мифом, и очень охотно пользуется; он верит даже в откровение, но, веря, отвергает его, как видно из следующего места Тимея: «что Бог дал способность предсказания именно человеческому неразумию, достаточным доказательством тому является то обстоятельство, что ни один владеющий своим разумом человек не приобщается божественного и истинного пророчества: но только те, у которых во сне сковывается сила разума, или те, которые в болезни или в состоянии экстаза выходят за пределы самих себя». Ясно, что Платон брезгает и в чем-то недобром подозревает всякого рода пророческие дарования и боится их считать непорочными источниками истины. Тот, кто предсказывает, не находится в своей власти: его разум скован сном, болезнью или экстазом. Может быть, правильнее было бы сказать — раскован? И потом, Платон забывает об одном замечательном и хорошо ему известном случае, когда дар пророчества не предполагал скованности разума. Сократу его демон открывал будущее не во сне, а наяву, при самых нормальных состояниях его тела и души. Так или иначе, Платон хочет считать, что единственным источником познания истины является разум...

Власть ключей. Берлин, 1923. С. 9—13, 29—35, 257—261

Ем. Ярославский

МОЖНО ЛИ ПРОЖИТЬ БЕЗ ВЕРЫ В БОГА?

На всех почти рабочих собраниях, посвященных памяти Ленина, где обсуждался вопрос о вступлении в коммунистическую партию, рабочие выдвигали один из больных у них вопросов — религию, веру в бога.

Почти не было случаев, когда рабочие заявляли бы несогласие с каким-нибудь другим положением нашей коммунистической программы,— они принимают ее целиком. Эта программа — выражение их требований, их борьбы, а в вопросе о религии они сталкиваются со всеми пережитками прошлого, мешающими этой борьбе. Вопрос о религии, о богах, об иконах, об исполнении тех или

других обрядов (венчание, крестины, обрезание, церковные похороны, хождение в церковь и прочее и прочее) как будто труднее всего разрешить.

Трудно многим порвать с религией, с верой в бога. Молодежь прощается с богами легче, старикам — труднее. Десятилетиями, столетиями внедрялись эти религиозные обычаи, религиозные понятия в их жизнь. Незаметными как будто, но цепкими и крепкими тенетами религия опутывала их и связывала до сих пор. Вот и сейчас они чувствуют, как религия, вера в бога, стоит у них препятствием на пути к тому, чтобы целиком отдаться борьбе за коммунистическое переустройство.

Но перед сознанием многих и многих рабочих вопрос стоит не так, что религия мешает им быть хорошими коммунистами. Этого они не замечают. Им кажется, что можно быть хорошим коммунистом и в то же самое время быть глубоко верующим в бога человеком, выполнять религиозные обряды; им кажется, что иконы, лампады и другие предметы религиозного культа, что совершение тех или иных религиозных обрядов ни в какой степени не мешает им быть до конца последовательными ленинцами. Надо ответить прежде всего на такой вопрос: может ли быть коммунист религиозным человеком, может ли коммунист проповедовать веру в бога или в богов? Совместима ли религия и коммунизм?

* * *

Мне хочется тем товарищам, которые называют себя сейчас ленинцами или хотят ими стать, напомнить мысли Ленина о религии. Ленин не раз возвращался к этим вопросам. Еще в 1905 году, за несколько дней до Декабрьского вооруженного восстания, он поместил в издававшейся тогда в Петербурге газете «Новая жизнь» (в № 28 от 3 декабря 1905 года) статью «Социализм и религия».

«Религия,— писал тогда Владимир Ильич,— есть один из видов духовного гнета, лежащего везде и повсюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждой и одиночеством. Бессилие эксплуатируемых классов в борьбе с эксплуататорами так же неизбежно порождает веру в лучшую загробную жизнь, как бессилие дикаря в борьбе с природой порождает веру в богов, в чертей, в чудеса и т. п. Того, кто всю жизнь работает и нуждается, религия учит смирению и терпению в земной жизни, утешая надеждой на небесную награду. А тех, кто живет чужим трудом, религия учит благотворительности в земной жизни, предлагая им очень дешевое оправдание для всего их эксплуататорского существования и продавая по сходной цене билеты на небесное благополучие. Религия есть опиум народа. Религия — род духовной сивухи, в которой рабы капитала топят свой человеческий образ, свои требования на сколько-нибудь достойную человека жизнь».

Можно ли сказать сильнее? Могут ли быть сомнения в том, что Ленин был против этой духовной сивухи?!

Пусть каждый ленинец ответит, верны ли эти мысли Ленина. Прав ли был Ленин, или Ленин здесь ошибался? А так как Ленин в этом вопросе, как и в других, продумал мысль свою до конца, то продумать эти мысли должен и каждый рабочий, который хочет стать ленинцем. Он должен понять, что только «бессилие эксплуатируемых классов в борьбе с эксплуататорами порождает в них веру в лучшую загробную жизнь». Если религия есть род духовной сивухи, то как же может такой рабочий не бороться против отравления самого себя, своей семьи и всех окружающих его пролетариев этой отравой? Ленин 20 лет тому назад писал, что передовые рабочие освобождаются от такого духовного гнета, отбрасывают религиозные предрассудки. А через 20 лет неужели найдутся товарищи рабочие, которые называют себя ленинцами и вместе с тем не имеют силы отбросить от себя эти религиозные предрассудки?

Ленин писал тогда:

«Но раб, сознавший свое рабство и поднявшийся на борьбу за свое освобождение, наполовину перестает уже быть рабом. Современный сознательный рабочий, воспитанный крупной фабричной промышленностью, просвещенный городской жизнью, отбрасывает от себя с презрением религиозные предрассудки, предоставляет небо в распоряжение попов и буржуазных ханжей, завоевывая себе лучшую жизнь здесь, на земле. Современный пролетариат становится на сторону социализма, который привлекает науку к борьбе с религиозным туманом и освобождает рабочего от веры в загробную жизнь тем, что сплачивает его для настоящей борьбы за лучшую земную жизнь».

Но, может быть, было бы правильнее, если бы партия предоставила каждому своему члену в отдельности решать для себя вопрос религии: хочет он — верует, не хочет — не верует,— другими словами, если бы она просто-напросто выкинула пункт из своей программы, где говорится о том, что партия наша ведет борьбу с религией? Ведь у английской рабочей партии, например, есть среди членов представители всевозможных религиозных течений, есть просто-напросто попы, которые занимаются религиозной проповедью. Сначала он идет на рабочее собрание, где говорит о классовой борьбе (и тут он является не кем иным, как соглашателем и предателем интересов рабочих), а потом он идет в церковь и там произносит евангельскую проповедь. И в других социалистических партиях Второго интернационала вопрос о религии ставился далеко не так, как он ставится у нас.

Но и тогда уже Ленин, будучи во Втором Интернационале, доказывал, что совершенно неправильно считать религию частным делом для члена партии. В программах социалистических партий Второго Интернационала вопрос так и стоит, что религия есть частное дело. А Ленин в той же самой статье в 1905 году разъяснял, что религия есть частное дело и должна быть частным делом только по отношению к государству...

«Религия,— писал он,— должна быть объявлена частным делом — этими словами принято выражать обыкновенно отношение социалистов к религии. Но значение этих слов надо точно определить, чтобы они не могли вызвать никаких недоразумений. Мы требуем, чтобы религия была частным делом по отношению к государству, но мы никак не можем считать религию частным делом по отношению к нашей собственной партии. Государству не должно быть дела до религии, религиозные общества не должны быть связаны с государственной властью. Всякий должен быть совершенно свободен исповедовать какую угодно религию или не признавать никакой религии, т. е. быть атеистом (безбожником), каковым и бывает обыкновенно всякий социалист. Никакие различия между гражданами и в правах, в их зависимости от религиозных верований, совершенно недопустимы. Всякие даже упоминания о том или ином вероисповедании граждан в официальных документах должны быть официально уничтожены. Не должно быть никакой выдачи государственной церкви, никакой выдачи государственных сумм церковным и религиозным обществам, которые должны стать совершенно свободными, независимыми от власти союзами граждан-единомышленников».

Вот эту-то буржуазную программу, то есть то, что религия должна быть частным делом по отношению к государству, мы выполнили, отделив церковь от государства. Перед каждым из нас, как перед коммунистом, стоит вопрос о том, чем же является религия по отношению к нашей партии, или как партия должна относиться к религии, к религиозным понятиям, к религиозным верованиям ее членов. И здесь Ленин без всяких оговорок считал необходимым указать на то, что религия по отношению к партии пролетариата вовсе не является частным делом.

«По отношению к партии социалистического пролетариата,— писал Ленин,— религия не есть частное дело. Партия наша есть союз сознательных, передовых борцов за освобождение рабочего класса. Такой союз не может и не должен безразлично относиться к бессознательности, к темноте или мракобесничеству в виде религиозных верований. Мы требуем полного отделения церкви от государства, чтобы бороться с религиозным туманом чисто идейным и только идейным оружием — нашей прессой, нашим словом. Но мы основали свой союз, между прочим, именно для такой борьбы против всякого религиозного одурачения рабочих. Для нас идейная борьба — не частное, а общепартийное, общепролетарское дело».

«Наша программа вся построена на научном и притом именно материалистическом воззрении. Разъяснение нашей программы необходимо встречает поэтому и разъяснение истинных исторических, экономических корней религиозного тумана. Наша пропаганда необходимо включает и пропаганду атеизма (безбожия). Издание соответственной научной литературы, которую строго запрещала и преследовала до сих пор самодержавно-крепостни-

ческая власть, должно составить теперь одну из отраслей нашей работы».

Каждый ленинец должен вдуматься в эти слова. Здесь не может быть никакого сомнения в том, что Ленин стоял за пропаганду, то есть за проповедь безбожия, что Ленин считал религиозные верования бессознательностью, темнотой или мракобесием. А можем ли мы относиться безразлично к бессознательности, к темноте и мракобесничеству? На это должен ответить каждый ленинец, каждый рабочий. И если он продумает мысли свои до конца, то, конечно, он не сможет принять тот половинчатый путь, то половинчатое, трусливое решение, которое говорит ему: ты можешь и коммунистом оставаться, ты можешь оставаться и ленинцем, а мысли Ленина о религии отбросить и отношение Ленина к религиозному вопросу считать ошибочным, неприемлемым. Нет, тут надо увязать крепко мысли о религии со всей нашей программой.

«Хорошо,— скажет рабочий, который считает себя ленинцем, но никак не может понять, каким образом можно жить без веры в бога,— это все верно, нельзя принимать Ленина наполовину».

Но если дальше вы спросите такого колеблющегося в вопросе религии товарища, почему он считает невозможным жить без веры в бога, он выскажет вам чисто поповские мысли: религия есть основа нравственности.

Верно ли это? Если бы это было верно, тогда самыми нехорошими людьми были бы как раз коммунисты, безбожники. Зачем же вы хотите стать коммунистами, уподобиться им? Возьмите жизнь Ленина. Ленин был неверующим человеком, для него не существовало религии. Он жестоко борется против религиозных мировоззрений. Он считает религиозные понятия громадным препятствием на пути борьбы рабочего класса. В письме к Горькому от 14 ноября 1913 года Ленин писал:

«Греховные пакости и насилия и зараза физическая гораздо легче раскрываются толпой и являются гораздо менее опасными, чем тонкая, духовная, приодетая в самые нарядные идейные костюмы идея «боженьки».

Ленин особенно боится того, когда религию будут проповедовать не попы в рясах, а как раз попы без ряс, без грубой религии. Таких попов он считает гораздо более опасными. А рабочий, верующий в бога и проповедующий идею бога наряду с проповедью коммунизма, как раз становится таким попом без рясы.

Ленин писал тогда Горькому:

«Католический поп, растлевающий девушек, гораздо менее опасен именно для «демократии», чем поп без рясы, поп без грубой религии, поп идейный, демократический, проповедующий созидание и сотворение боженьки. Ибо первого попа легко разоблачить, осудить и выгнать, а второго нельзя выгнать так просто, разоблачить его в тысячу раз труднее...»

Если рабочий хорошенько ознакомится с историей прошлого и если он приглядится вокруг, то он найдет много примеров, когда люди религиозные, верующие в бога, исполняющие всевозможные религиозные обряды, в то же самое время являются самыми гнусными эксплуататорами. Разве не во имя бога были перебиты в религиозных войнах миллионы людей? Разве не во имя бога сжигали на кострах еретиков? Разве не религия вдохновляла на миллионы убийств и других преступлений, совершаемых религиозными людьми? В религиозном обществе разве считалась грехом самая безжалостная эксплуатация? И христианство, и иудейство, и магометанство, и католическая религия, и всякие иные всегда мирились и мирятся с гнуснейшим бесправием, с эксплуатацией, мирились с рабством. Религия не только не стремилась к тому, чтобы освободить рабочий класс от власти капитализма, религия не только не стремилась к тому, чтобы уничтожить в свое время крепостное право, а всячески его поддерживала, помогала помещикам и капиталу. Взаимоотношения между трудящимися, между коммунистами основываются вовсе не на том, что какой-то вовсе не существующий боженька велел поступать так-то и так-то: «Око за око, зуб за зуб». И в то же время: «Люби ближнего, как самого себя». И в то же время: «Раб да повинуется господину своему», «Раб не может быть выше господина своего». И в то же время: «Бога бойтеся, а царя чтите», «Воздайте богу божье, а кесарю — кесарево» и т. д.!

Коммунизм, который строит человеческие взаимоотношения на общем интересе, на взаимопомощи и общественном производстве, который создает условия для общественного хозяйства и тем самым устраняет возможность в будущем эксплуатации человека человеком, создает впервые условия для нравственности, основанные на действительной свободе. Разве религия спасала от войны? Религия сама была поводом для бесчисленного множества войн. Разве религия спасала от неравенства? Религия сама узаконяла это неравенство. Разве религия спасала человечество от проституции, от нищеты, от голода? Только коммунизм создает условия для жизни людей без классовой борьбы — потому что коммунизм уничтожает деление людей на классы; без войны — потому что устраняет все причины, ведущие к войнам; без нищеты и голода — потому что повышает в огромной степени благосостояние всего общества; без угнетения человека человеком — потому что создает действительные условия для равенства свободных людей; без проституции — потому что устраняет социальные причины проституции. И если сейчас еще есть это общественное зло, то только потому, что еще нет коммунизма.

Как же может ленинец, как же может коммунист в одно и то же время бороться за коммунизм, называть себя ленинцем и проповедовать религию, которая мешает коммунизму?

* * *

Что значат слова Ленина: «Наша программа вся построена на научном и притом материалистическом мировоззрении?» Можно ли примирить эти слова с религией, с верой в бога? Чтобы понять это, каждый рабочий, каждый ленинец должен ответить себе ясно на вопрос, что такое религия. По-нашему, по-ленински, религия — это есть неверное, искаженное, фантастическое изображение в сознании человека окружающего его мира и человеческих отношений. Эти неверные, искаженные понятия возникают в силу зависимости, подчиненности человека, которую он не всегда умеет правильно объяснить. Пусть проверит себя в этом каждый рабочий, даже верующий.

Многие верующие считают, что они очень далеко ушли от тех темных крестьян, которые верят в леших и в домовых, в нашептывания, наговоры, колдовство и прочую чертовщину. Такой, выросший уже немного, рабочий думает про себя: «Какие они темные люди, невежественные, верят пустякам!» Но эти товарищи не замечают, что и они сами недалеко ушли вперед от этой чертовщины. Их вера в несуществующего бога есть также фантастическое, неверное понятие о мире, о существующих в мире отношениях.

Наша же программа основана на картине мира, которая может быть проверена опытом, может быть доказана. Поэтому в ней нет места ни богам, ни ангелам, ни чертям, никаким другим измышлениям человеческой фантазии. Тут никакого примирения между нашей программой и религией быть не может. И если рабочий станет настоящим ленинцем, то это значит, что он выработает в себе такое понимание всего мира, которое не нуждается ни в богах, ни в чертях, ни в попах, под каким бы соусом они ни преподносились.

Ну а как же с бессмертием? Что же будет после смерти? Какой смысл имеет вся наша работа, если наше существование заканчивается со смертью? За мысль о бессмертии цепляется еще крестьянин, цепляется отсталый рабочий. Дескать, сейчас он мучается, зато потом, после смерти, он будет вознагражден. Попы разных вер рисуют царство небесное то в виде цветущего сада, где праведники предаются будто бы самым разнообразным наслаждениям, которых люди лишены были во время земной жизни. То рисуют они его в виде большого дома отдыха на небесах в обществе старушек и стариков. Это и есть поповское бессмертие.

Нет, нам, трудящимся, не надо такого бессмертия. Мы и на земле можем создать жизнь такую, которая полна была бы радостей. Наука не знает пределов. И если наука станет достоянием всех и если все будут свободными людьми в коммунистическом обществе, то наука даст нам безграничные средства для создания радостной и долговечной жизни здесь, на земле. Для коммуниста его бессмертная награда — в самой его борьбе, в той перестройке человеческих отношений, которую он производит своей борьбой.

Умер Маркс. Умер Ленин. А мы говорим: нет, Маркс жив в умах миллионов людей, в их мыслях, в их борьбе; жив Ленин в каждом ленинце, в миллионах ленинцев, во всей пролетарской борьбе. Вот это — бессмертие. И только о таком бессмертии думаем мы, коммунисты: не в воздухе, не в небесах, не на облаках, которые мы можем предоставить охотно и бесплатно попам и птицам, а на земле, на которой мы живем, радуемся, страдаем и боремся за коммунизм.

Без веры в бога не только можно жить: вера в бога мешает жить радостно, бороться уверенно, действовать смело.

Нельзя быть ленинцем и верить в бога.

Можно ли прожить без веры в бога? М., 1926

Раздел III.

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ БЫТИЯ

Л. И. Шестов

ИДЕАЛЬНОЕ И МАТЕРИАЛЬНОЕ

(из книги «Странствования по душам»)

Чем держится наш мир? Материей, говорит очевидность. И те, которые хотят вырваться из власти видимости, всегда спорят с материалистами. В общем спорят удачно: материализм разбит вдребезги и считается философией тупиц и невежд. Но — материализм разбит, а внешний мир по-прежнему властвует над людьми. По-прежнему человек, лишенный крова и пищи, погибает, по-прежнему цикута сильнее мудрости, грубый солдат уничтожает и Архимеда и чертежи его. Слепой, кажется, должен был бы убедиться, что не в материи и материализме дело. Самый страшный враг всего одушевленного не косная материя, которая и в самом деле, как учили древние и как учат сейчас, либо совсем не существует, либо существует потенциально, как нечто призрачное, жалкое, немощное, умоляющее всех о помощи,— самый страшный и беспощадный враг — это идеи. С идеями, и только с идеями, нужно бороться тому, кто хочет преодолеть ложь мира. Материя — самая покорная сущность. Не только из воска вы можете вылепить какую вздумается фигуру: паросский мрамор уступает и под резцом Фидия или иного мастера бесформенная глыба превращается в поющего бога. И из стали мы можем выковать, что захотим, чугун переплавить в памятник и т. д. В последнее время материя даже отреклась от своего исконного права — тяготеть к земле и парит вместе с человеком под облаками. Не то идеи! Они не уступают, они не дают человеку вырваться из своей власти. Попробуйте сказать времени: остановись. Попробуйте сделать однажды бывшее — небывшим, вымолить хоть один случай нарушения закономерности явлений, чтобы раз, скажем, из пшеничного зерна выросла кокосовая пальма! Или чтоб безобразный Терсит превратился в красавца Ахилла! «Нечего и пробовать — ничего не выйдет»,— скажет вам всякий. Но если так, то чего ополчаются на «косную» материю и чего радуются идеям, которые при всей своей «прозрачности» во много раз жестче, грубее, коснее, чем самая мертвая материя? В таком случае, скажут, что же оста-

ется делать тогда философии? Faire bonne mine au mauvais jeu?* Так фактически и есть. Философы оправдывают, составляют псалмы и гимны в честь вечного и неизменного идеального порядка — и в этом видят свое призвание и предназначение. Теория знания есть оправдание и возвеличение знания, этика — оправдание добра и т. д. Все оправдывают — ad majorem gloriam** *случайного,* в конце концов, порядка и случайного идейного строя... Шли бы по крайней мере до конца! Сочиняли бы псалмы и гимны в честь случая. Ведь случай есть то, что сейчас — такое, потом — другое. И если порядок, система законов или идей, управляющих миром, случаен, то можно надеяться, что ему на смену придет что-либо другое — если не абсолютный хаос, в котором все равно возможно, то хотя бы не тот порядок, который был до сих пор. И это ведь уже не мало! Может, такой выявиться порядок, при котором мудрость и добродетель окажутся сильней костра и цикуты, и сила этого порядка распространится не только на будущее, но и на прошлое, так что выйдет, что Джордано Бруно сжег костер, что Сократ восторжествовал над Мелитом и Анитом и т. д. Пока идеи «идеализируются», т. е. воспеваются и прославляются, этого быть не может. Стало быть — прежде всего нужно стащить их с неба и поместить на земле, притом не в храме, а на черном дворе. И затем не мешает на время материю пустить на небо: пусть ее позабавится. Кстати, может случиться, что при этом идеи, не желая выносить неприличное соседство, сами разбегутся во все стороны. Все нужно пробовать и меньше всего доверять идеям, особенно идеям вечным и неизменным!

Странствования по душам//Современные записки. Кн. XIII. Декабрь 1922. Париж

А. И. Введенский

МЕТАФИЗИКА И ЕЕ ЗАДАЧИ. ИСТИННОЕ И КАЖУЩЕЕСЯ БЫТИЕ

(из книги «Логика как часть теории познания»)

В настоящее время подавляющее большинство авторов, по крайней мере те, которые не хотят пользоваться в своих рассуждениях двусмысленными словами, употребляют слово «метафизика» только в смысле учения об истинном бытии, т. е. о бытии, мыслимом в том виде, как оно существует само по себе, независимо от того, каким оно сознается нами или каким представляется нам существующим. При этом истинное бытие противопоставляется *кажущемуся бытию.* Под последним подразумевается бытие, мыслимое в том виде, как оно кажется или представляется

*— делать хорошую мину при плохой игре. *Ред.*

**— к вящей славе. *Ред.*

нам существующим. Истинное и кажущееся бытие называется еще и другими именами. Под влиянием греческой философии первое называют *ноуменами* (от греческого слова «мыслимое», «умопостигаемое») или *ноуменальным бытием,* а второе — *феноменами* (от греческого слова «казаться») или *феноменальным бытием.* С конца же восемнадцатого века под влиянием немецкого философа Канта (1724—1804) истинное бытие называют также *вещами в себе.* Это перевод латинского выражения res in se или немецкого Ding an sich. Кажущееся же бытие под влиянием Канта стали называть *явлениями* (Erscheinung). Но надо твердо помнить, что *слово «явление», когда под ним подразумевают кажущееся бытие, имеет более широкое значение, чем в естественных науках.* В последних явлением называется только какая-либо перемена в вещах, но не сами вещи, напр.: падение тела, соединение химических веществ в одно сложное тело, разложение сложного тела на простые и т. п. В философии же называют всякое кажущееся бытие явлением, следов., и вещи, если они мыслятся в том виде, как они всего лишь представляются или кажутся нам, а не как существуют сами по себе.

Однако не следует думать, будто бы понятия истинного и кажущегося бытия созданы метафизикой. Напротив, они от нее получили только свои разные названия, а возникают они, но без определенного названия, еще раньше всякой метафизики. Более того, оттого-то и возникает сама метафизика, что эти понятия существуют еще раньше ее возникновения. Это они заставляют ее возникнуть. Происходит это следующим образом: наблюдая бытие, как оно дано нам в опыте, мы сначала, конечно, относимся ко всем данным опыта с полным доверием. Сначала мы вполне убеждены, что все они образуют собою истинное бытие. Но постепенно мы встречаем ряд фактов, внушающих нам подозрение: таково ли истинное бытие, как то, которое дано нам в опыте? Напр.: нам кидается в глаза, что та самая вещь, которая одним человеком чувствуется как теплая, другим чувствуется как холодная. Или: человек, отличающийся той особенностью зрения, которая называется дальтонизмом, видит спелую ягоду земляники и лист земляники одинаково окрашенными, причем никак не узнаешь, какой именно цвет имеют в его глазах и лист, и ягода: тот ли, который другие люди называют красным, или же тот, который — зеленым, или же какой-нибудь неведомый третий. Сам дальтонист может только сказать, что и лист, и ягода одного цвета, описать же этот цвет, конечно, нельзя; ведь цвет настолько неописуем, что слепорожденных никакими описаниями нельзя довести до знания цвета. Но как бы ни стояло дело, несомненно, что либо ягода земляники, либо ее лист для дальтониста окрашены не в такой цвет, как для других людей. А разве могла бы одна и та же вещь быть сразу и теплой и холодной, окрашенной для дальтониста в один, а для других людей в другой цвет, если бы она воспринималась нами в опыте в том виде, в каком она существует и в действительности? Кроме того, есть множество других фактов, которые

возбуждают то же самое подозрение: таковы ли вещи в действительности, какими они нам кажутся данными в опыте? Распространяться об этих фактах в настоящую минуту нет никакой надобности. И без того ясно, что упомянутое подозрение принуждает философию уже при самом ее возникновении заняться исследованием истинного бытия.

Такого исследования, очевидно, никак нельзя избежать при построении научно переработанного мировоззрения. Этим и объясняется тот исторический факт, что оно тотчас же было начато, как только возникла философия в Европе; ибо она тотчас же стала утверждать, что хотя вещи и кажутся нам существенно разнородными, но в действительности все они служат лишь видоизменениями единого всеобщего начала (милетская школа), а вместе с тем стала обвинять наши чувства в беспрерывном обмане, в который они вводят всех людей поголовно, показывая им существующим то, чего в действительности нет (элейская и гераклитовская школы и т. д.).

На основании же всего сказанного ясно, что главные задачи метафизики сводятся к трем следующим вопросам:

1. Составляет ли истинное бытие, т. е. вещи в себе, то же самое, что и данные опыта, или же оно отличается от них?

2. Если оно не то же самое, что данные опыта, то каково же оно: в чем сходство и разница между вещами в себе и данными опыта, т. е. между истинным (ноуменальным) и кажущимся (феноменальным) бытием?

3. А в этих двух вопросах, очевидно, заключается еще и такой: входят ли в состав истинного бытия, иначе — вещей в себе, также и трансцендентные предметы; или же нет никаких трансцендентных предметов, а всякое бытие имманентно, хотя бы и воспринималось нами не вполне в том самом виде, как оно существует в действительности, а в кажущемся (феноменальном)?

Таким образом, метафизика должна быть наукой об истинном бытии, о вещах в себе; но именно по этому самому (если только она окажется возможной в виде науки или знания) ей приходится быть и наукой о трансцендентных предметах, о том, существуют ли и они как составная часть истинного бытия, или же их вовсе нет, а если существуют, каковы они. Если же окажется невозможным в виде знания даже и учение об истинном бытии вообще, т. е. метафизика вообще, то, очевидно, и подавно невозможно знание о том, относятся ли к составу истинного бытия те или другие трансцендентные предметы. Поэтому и вопрос о возможности трансцендентного знания целесообразнее всего ставить в более общей форме, как вопрос о возможности метафизики вообще.

Но, скажут нам, мы еще не объяснили, как возникают понятия истинного и кажущегося бытия, а без этого нельзя правильно обращаться с ними, т. е. нельзя ни правильно строить метафизику, ни правильно решать вопрос о ее возможности в виде знания.

В действительности же это — крайне ошибочное мнение, будто бы необходимо знать происхождение понятия, чтобы правильно обращаться с ним. Чтобы правильно пользоваться каким-нибудь понятием, надо только точным образом знать его содержание, т. е. знать, что именно мыслится в нем. Напр.: когда мы изучаем геометрию, то нам нет ни малейшей надобности знать, как возникли понятия точки, линии, поверхности и т. п., а достаточно знать точным образом содержание каждого из этих понятий. Точно так же, когда мы изучаем арифметику, нам нет надобности знать, как возникает понятие числа. И до какой степени знание происхождения понятия оказывается ненужным для правильного обращения с ним, ясно видно из следующего факта. Психологи все еще спорят о происхождении понятий числа, точки, линии, поверхности и т. п.: считать ли их прирожденными или же постепенно складывающимися у нас под влиянием наших наблюдений над данными опыта. Но это нисколько не препятствует существованию геометрии и арифметики. Таким образом, ни для построения метафизики, ни для решения вопроса о ее возможности в виде знания нет никакой надобности в выяснении вопроса о происхождении понятий кажущегося и истинного бытия. Надо только знать, что подразумевается под каждым из них.

Но если кому-нибудь непременно хочется иметь ответ на этот вопрос, то он очень прост. Мы беспрестанно сталкиваемся с такими душевными переживаниями, которые вполне похожи на правильные восприятия вещей, между тем как мы очень быстро удостоверяемся, что при этом переживании нам только кажется, будто бы мы имеем дело с правильным восприятием вещей, в действительности же этого нет. Таковы прежде всего различные обманы чувств, когда, напр., палка, опущенная наискось в воду, кажется сломанной. Таковы же разнообразные иллюзии, т. е. искаженные восприятия, напр. колеблющаяся ветка кажется нам развевающимся цветным флагом или висящее на стене полотенце — мертвецом в белом саване и т. п. Таковы же галлюцинации, т. е. насквозь мнимые восприятия, когда, напр., пьяница видит зеленого змея или белого слона там, где совершенно ровный, ничем не занятый пол. Таковы же сновидения и т. д. Все это и внушает мысль о кажущемся бытии, т. е. о бытии, которое всего только представляется существующим, в действительности не существует. А одновременно с этим понятием, как соотносительное с ним, возникает и понятие истинного бытия, т. е. бытия, существующего само по себе, независимо от того, представляется ли оно нам существующим или нет, и независимо от того, как именно представляется нам существующим. При этом дело не обходится без некоторого творчества со стороны мышления. Ведь под истинным бытием подразумевается не только такое бытие, как прямая палка, колеблющаяся ветка, белое полотенце, вещи, воспринимаемые наяву, а не во сне, и т. п., но также и такое бытие, которое нисколько не похоже на воспринимаемые вещи, лишь бы оно существовало само по себе, независимо от того, воспринимается ли оно нами или нет.

Таковы, напр., Бог, душа и т. п. Таким образом, понятия истинного и кажущегося бытия обязаны своим происхождением не только опыту, но и творчеству мышления.

Логика как часть теории познания. М.—Пг., 1923. С. 33—36.

Н. О. Лосский

МАТЕРИЯ В СИСТЕМЕ ОРГАНИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

(из книги «Материя и жизнь»)

После всего сказанного нетрудно дать представление о самой характерной черте учения о материи в системе органического миропонимания. Если материя производна от высшего бытия, и притом бытия, способного также производить другие виды действительности, кроме материи, то законы материальной природы условны в гораздо большей степени, чем это представляют себе обыкновенно физики.

Никто, конечно, не сомневается в том, что формула всякого частного закона должна содержать в себе громадное количество условий, которые обыкновенно даже не бывают установлены, так что формула закона не обладает полной точностью, т. е. оказывается обыкновенно слишком широкой. Так, например, ожидать, что при 100° вода закипит при всяком случае, это значит слишком мало учитывать сложность природы: кроме температуры в 100° необходимо еще нормальное давление атмосферы, химическая чистота воды и т. п. и т. п. Физик знает об этом неисчерпаемом множестве дополнительных условий, но, имея дело всего только с материей, он привыкает думать, что все эти условия всегда должны быть только физическими. Поэтому, устанавливая наиболее общие законы, например закон сохранения вещества, в котором речь идет о всеобщем свойстве материи, физик полагает, что никаких дополнительных оговорок вносить в формулу этого закона не нужно; мало того, уму такого физика, который склонен к материализму, представляется немыслимым какое-либо ограничение этого закона. И в самом деле, пока мы пребываем только в области материальных процессов, уничтожение вещества физическими свойствами, давлением, толчками, остается недопустимым и даже немыслимым. Но представим себе, что материя есть не единственный вид бытия в природе, в особенности обратим внимание на то, что материя есть нечто производное, обусловленное деятельностью высших начал, субстанций. Тогда положение материи в природе станет гораздо менее прочным, чем как оно рисуется уму материалиста. Тогда нетрудно будет представить себе и такие условия, при которых возможно уничтожение материальной частицы. В самом деле, представим себе субстанциального деятеля, осуществляющего деятельность отталкивания и, таким образом, создающего материальную наполненность части пространства. Положим,

далее, что этот субстанциальный деятель осуществляет еще и психические деятельности. Тогда производимые им процессы отталкивания становятся осмысленными, они целесообразно направляются его психической деятельностью. Теперь допустим, что такой субстанциальный деятель на основе длинного ряда опытов достигает высших ступеней сознательности, усматривает отрицательные стороны материального процесса и совершенно отказывается от столь примитивной деятельности, как отталкивания, создающие непроницаемую объемность. Тогда материальная частица исчезла бы из состава природы, вместе с тем исчез бы и некоторый запас физической энергии, но субстанциальный деятель, конечно, сохранился бы и только направил бы свои творческие силы на более высокую, чисто *духовную* (не материальную и также не психическую, не душевную) деятельность.

Исходя из соображений, подобных высказанным выше, можно представить себе и такой путь развития природы, при котором на известной стадии ее существования сразу исчезли бы все материальные процессы, и весь мир перешел бы к более высокой форме жизнедеятельности. Для органического мировоззрения характерна склонность к этому учению о возможности избавиться от материального бытия. Примером весьма обстоятельно развитого учения этого типа могут служить взгляды Эд. Гартмана, изложенные им в двух замечательных книгах — «Die Weltanschauung der modernen Physik»* и «Das Problem des Lebens»** (1906).

Гартман полагает, что в природе существуют кроме центральных, материирующих сил также силы нецентральные, нематериирующие. Неорганическая природа обусловлена действием одних лишь центральных сил, поэтому в ней господствует лишь физико-химическая механическая законосообразность. Иной характер имеют жизненные процессы: они суть «комбинированные явления, возникающие из кооперации неорганических центральных сил с нецентральными силами; здесь над неорганическими законами природы надстраиваются органические, над физико-химической законосообразностью автономия жизни».

Мало того, считая всякую силу в принципе однородной с волей, Гартман полагает, что высшая ступень развития сознательной духовной жизни в мире может повлечь за собой глубочайший переворот, именно полную отмену законов материальной природы.

Даже и те философы, которые не занимались разработкой метафизики, если они в каком-либо смысле признают производность материального бытия, связывают обыкновенно с этим учением мысль о возможности исчезновения материи. Так, для Канта материальная природа есть нечто производное: она существует только в опыте человека, поскольку человек познает мир с помощью

* «Мировоззрение современной физики». *Ред.*
** «Проблемы жизни». *Ред.*

внешнего чувства, форма которого есть пространство *. Поэтому, когда Кант пускается в область метафизических догадок о жизни мыслящего субъекта после смерта (с оговоркой, что он вступает в область недоказуемых предположений), он вполне последовательно допускает исчезновение материальной природы: «Если,— говорит он,— тот вид чувственности, благодаря которому трансцендентальные и совершенно неизвестные нам теперь предметы являются нам как материальный мир, должен исчезнуть, то вследствие этого еще не прекращается всякое наглядное представление и вполне возможно, что те же самые неизвестные предметы продолжают, хотя, конечно, уже не в качестве тел, быть познаваемыми для мыслящих субъектов».

Предположение Канта отличается от предположения Гартмана следующим образом: по Гартману, исчезновение материальной природы должно быть результатом *космического* переворота, а по Канту, оно должно быть следствием переворота *в душе* мыслящего субъекта. Эта разница объясняется тем, что Гартман считает материю *транссубъективно-реальною,* а Кант низводит ее на степень лишь *субъективного* представления в уме человека.

Из предыдущих соображений ясно, что всякий, кто считает материю производным бытием, должен формулировать даже наиобщие законы материальной природы с ограничениями или, по крайней мере, должен признавать, что дальнейшее изучение природы обяжет к внесению в формулу закона какого-либо ограничения.

Во избежание недоразумений следует заметить, что такие ограничения не следует истолковывать как нарушение законов: они указывают лишь на то, что закон в действительности имеет более частный характер, чем мы предполагали сначала. При всяком расширении нашего кругозора нам приходится делать поправки такого рода. Даже математика, в области которой смешно и говорить о каких-либо нарушениях, принуждена по мере своего развития вводить новые ограничения в свои теоремы. Так, с тех пор как человеческому уму открылась сфера всевозможных видов неевклидовского пространства, аксиомы и теоремы Евклида приходится формулировать с указанием, что они относятся к пространству с нулевой кривизной.

До сих пор речь шла об ограничении закона сохранения вещества и закона сохранения энергии. Теперь — в заключение — скажем несколько слов о законе энтропии, из которого следует, что в материальной природе существует тенденция к выравниванию различий интенсивности энергии и, следовательно, возрастающее обесценивание энергии.

Нет ли в природе таких деятелей, которые хотя бы отчасти парализовали эту тенденцию?

---

* О том, что пространство есть необходимая форма *человеческой* чувственности, вовсе не обязательная для всякого мыслящего существа, см.: *Кант.* Критика чистого разума. Перев. Н. Лосского. С. 46 (Трансц. эстетика. № 3. Вывод *в*).

Представим себе два сосуда, отделенные друг от друга перегородкой и наполненные один — горячим газом, а другой — холодным. Вынем перегородку, и спустя несколько времени быстро движущиеся молекулы горячего газа проникнут в холодный сосуд в большем количестве, чем холодные в горячий; в результате получится уравнивание температур. Но допустим, вместе с Максуэллем, что на границе двух сосудов находится демон, который сортирует молекулы и пропускает из горячего сосуда в холодный только наиболее медленно движущиеся молекулы, а из холодного в горячий — только наиболее быстро движущиеся, вследствие этого процесс примет *эктропический* характер: разница температур не уменьшится, а возрастет.

Конечно, демон Максуэлля есть фикция. Но если принять изложенное выше динамистическое гилозоистическое учение об одушевленных телах, то окажется, что некоторые частицы материи сами суть проявления своего рода демона, способного создать возрастание различий интенсивности энергий. В самом деле, усиления и ослабления процессов отталкивания в определенных направлениях, целесообразно руководимые психическими процессами, как это бывает в живых телах, могут привести к возрастанию различий интенсивности энергий, т. е. к преодолению энтропии. Мысль о том, что жизненный процесс может играть такую роль, высказывается в среде самих физиков. Ф. Ауербах в своей остроумной брошюре «Эктропизм или физическая теория жизни» утверждает, что жизнь есть та организация, которую мир создал для борьбы против обесценения энергии. Достигается эктропизм жизни тем, что живой организм превращает хаотические движения в *упорядоченные,* имеющие определенное *направление.*

Исходя из динамистического учения о материи, изложенного выше, становится понятным, каким образом живое существо способно придать осмысленность, т. е. упорядоченность, движениям в своем организме.

Опираясь на такие соображения, закон энтропии следовало бы формулировать с ограничением, именно с указанием, что он имеет значение лишь для безжизненной среды.

Общий итог всех предыдущих рассуждений тот, что материальное бытие, если понимать его в духе *органического* мировоззрения, как бытие *производное,* обладает гораздо более *пластическим* характером, чем принято думать: законы материальной природы вовсе не пользуются таким безграничным господством, чтобы духовному бытию везде и всегда приходилось только покорно склоняться перед ними. Мало того, носители духовного бытия могут даже мечтать о таком периоде развития мира, когда наступит полное освобождение от материального бытия вследствие совершенного исчезновения его.

Материя и жизнь. Берлин. 1923. С. 32—40

Г. И. Челпанов

ПЕРВОНАЧАЛО БЫТИЯ

(из книги «Введение в философию»)

В настоящем отделе перейдем к рассмотрению онтологической проблемы, которая заключается в определении *начала,* или *принципа,* лежащего в основе действительности, т. е. к разрешению вопроса, из чего составляется все то, что существует.

Но как найти основоначало? Какие вообще существуют пути разрешения этого вопроса?

В нашем опыте нам даны два рода явлений: во внутреннем опыте нам даны чувства, мысли, желания, вообще так называемые психические процессы, во внешнем опыте нам даны вещи материальные, обладающие протяженностью, способностью движения, непроницаемостью и т. п. Таким образом, с одной стороны, нам дано *духовное,* с другой стороны, *физическое,* или материальное. Кроме этих двух категорий явлений, в нашем опыте больше ничего не существует. Если философ при разрешении вышеуказанного вопроса станет руководиться тем, что ему дано в опыте, то какую из двух указанных категорий явлений он должен положить в основание своей системы? Конечно, ту, реальность которой более очевидна, более несомненна. Некоторые думают, что такою несомненною реальностью является материя, или материальное. Что материя существует, это, по их мнению, несомненно, а что существует еще что-нибудь другое, это должно быть доказано. Материя имеет, так сказать, *первоначальное* существование; что же касается духовного, то оно обладает реальностью производной; поэтому они думают, что основой действительности следует считать материю. В мире существует только материя, существование только материи вполне очевидно. Под материей они понимают в большинстве случаев материальные атомы, из которых, по их мнению, созидается вся действительность, все существующее. Поэтому душа, сознание, мысль есть не что иное, как движение материальных атомов. Это учение называется *материализмом.*

Но можно рассуждать и иначе. Именно: можно утверждать, что несомненной реальностью является духовное, дух. Действительность созидается не из материальных атомов, а из атомов, которые можно было бы назвать духовными. Это учение — *идеалистическое,* или *спиритуалистическое.*

Можно также сказать, что все существующее есть проявление особого начала или особой субстанции, которая сама по себе не есть ни духовное, ни материальное и по отношению к которой то, что мы называем духовным и материальным, оказывается только проявлением *(психофизический монизм).*

Таким образом, мы получаем три основных решения онтологической проблемы, именно: учение материалистическое, спиритуалистическое и психофизический монизм.

Онтологическая проблема, которая имеет своим предметом всю действительность, все существующее, может *получить разре-*

шение в том случае, если мы рассмотрим проявления жизни живых существ, т. е. тот пункт действительности, в котором происходит очевидное соприкосновение между духовными и телесными явлениями...

О всех материальных вещах мы должны сказать, что они имеют известную пространственную форму, что они занимают известное место в пространстве, что они протяженны: всякой пространственной вещи мы можем приписать такие предикаты, как «большой», «малый», «толстый», «тонкий», «широкий», «узкий», «находящийся вправо» или «влево», «ниже» или «выше»; о всех материальных процессах можно сказать, что они совершаются в пространстве и т. п. Что же касается психических процессов, то ни об одном из них нельзя сказать, что они имеют форму, протяженность, что они совершаются в пространстве и т. п. Сама попытка приложить эти признаки к какому-либо психическому процессу тотчас покажет, насколько она нелепа. В самом деле, пусть всякий, кто сомневается в этом, попробует, можно ли сказать, что известная мысль, например о доме, есть нечто широкое, толстое, высокое, низкое, находится направо и т. п. То обстоятельство, что эти предикаты протяженности не могут быть к ней применены, показывает, что мысль в отношении протяженности коренным образом отличается от материальных вещей. Разумеется, это также справедливо относительно чувств, желаний, волевых процессов — вообще относительно всех психических состояний. Обобщая, мы можем сказать, что все психическое отличается от материального тем, что к нему неприложимы предикаты протяженности, в то время как к материальному приложимы. В этом заключается коренное различие между ними.

Если это различие сделается для нас понятным, то тотчас же сделается ясной несостоятельность первой формулы материализма, по которой «мысль есть движение вещества». Мысль не может быть движением вещества, потому что движение вещества есть нечто, совершающееся в пространстве, между тем как мысль, психическое, совершенно чуждо какой бы то ни было протяженности. Как же можно соединить то, что не имеет никакой протяженности, с тем, что протяженно? Всякий согласится с тем, что это абсолютно немыслимо. Но отчего же, однако, утверждают, что «мысль есть движение материальных частиц мозга»? Это происходит оттого, что когда произносят эту фразу и говорят «мысль», то обыкновенно думают не о мысли, а о материальных частицах мозга. При ясном различении мысли от мозга нельзя утверждать, что, например, мысль о доме есть движение частичек мозга. Мысль, как мысль, непротяженна. Мы можем, конечно, сказать, что когда у нас *в сознании* бывает мысль о доме, то в это время в мозгу совершаются какие-нибудь материальные движения, но это утверждение нетождественно с положением, что мысль есть движение материальных частичек мозга. Правильнее было бы, если бы материалист, утверждая тождество физического и психического, хотел выразить ту мысль, что психическое может быть *сведено* к физическому,

подобно тому как, например, теплота сводится к движению мельчайших частиц материи; но ввиду того коренного различия между физическим и психическим, на которое только что было указано, о такой сводимости психического к физическому не может быть и речи.

Возьмем второе утверждение материализма, что *мышление есть свойство материи,* что подобно тому как свойство непроницаемости, свойство притяжения скрыты в материи, так и свойство мышления скрыто в той же материи. Эта формула имеет то преимущество в сравнении с предыдущей, что, по крайней мере, не производит отождествления психического с чем-либо материальным. Ошибка этой формулы заключается в том, что в ней понятие *«свойство»* является чем-то *реальным, находящимся в вещах,* подобно тому как в вещах могут находиться, например, цвета, твердость, шероховатость и т. п. Но свойство не есть что-либо реальное. Когда мы употребляем понятия «свойство», «способность», «сила», то в действительности это суть только лишь слова для обозначения мыслимых отношений между вещами; они реальны только в нашей мысли; они только форма нашего мышления, они — закон, который наша мысль созидает, а фактически существует только движение материальных частиц или тел. Если, например, мы усматриваем, что два тела притягиваются друг другом, и утверждаем, что телам присуща «способность» притяжения, то это нужно понимать не таким образом, что эта способность или свойство в вещах находится реально. Мы этой фразой желаем только выразить, что всякий раз, когда тела находятся в известном положении, то будет происходить то или другое. Это есть *отношение* в нашей мысли; в указанных материальных частичках, кроме материального, ничего не существует. Да и вообще, по современным естественнонаучным представлениям, в тех или иных материальных процессах, кроме движения или перераспределения частичек материи, ничего не имеется. Если это так, то спрашивается, можно ли в этом отношении свойства материи сравнивать с мышлением, с мыслью? Конечно нет; между ними есть очень существенное различие. Свойство материи не есть какая-нибудь реальность, это есть отношение, установленное нашим познанием; что же касается мысли, то это есть реальность, непосредственно нами воспринимаемая. Следовательно, нельзя сказать, что мысль есть свойство материи. Кроме того, если материалист сделает попытку считать мысль первоначальным свойством материи, то он перестанет быть материалистом в строгом смысле слова, потому что он допускает существование материи, которая одарена сознанием; между тем как на самом деле он должен вывести сознание из материальных атомов, которым присущи только протяженность и способность движения.

Разберем, далее, то материалистическое положение, по которому *мысль есть функция мозга.* Если это выражение понимать в том смысле, в каком его понимали Кабани и Фохт, т. е. что мысль есть нечто вроде материального «выделения», то такое понимание мож-

но отвергнуть в силу того положения, что мысль есть нечто непротяженное. Для популярного сознания кажется самым неоспоримым, что мозг представляет собой железу, которая «выделяет» мысль, как это делает всякая другая железа. При таком понимании отношения между мыслью и мозгом для него исчезает то затруднение, которое связано с необходимостью допустить, что мысль есть что-то бестелесное. На критике материализма этого типа не следует останавливаться, потому что сами материалисты считают его нелепым. Если выражение «мысль — это функция мозга» понимать в том смысле, что мысль есть такой же *физиологический* процесс, как и всякий другой, то такого отождествления нельзя допустить, потому что к мышлению нельзя применять предикатов протяженности, тогда как к физиологическим процессам они применимы. Наконец, это выражение можно употреблять в том смысле, что мышление находится в определенном отношении *зависимости* от деятельности мозга; но при таком понимании эта формула утрачивает свой чисто материалистический характер и может быть допущена и другими учениями.

Нам остается рассмотреть то положение материализма, по которому *мысль есть продукт движения материальных частиц.* Обратим внимание на истинный смысл этого утверждения. Первоначально существует только материя, материальные частички. Из движения их возникает психическое. Необходимо предварительно дать отчет относительно того, каким образом возникает это психическое. Как можно мыслить себе это превращение и что такое психическое, которое является результатом превращения: есть ли оно что-либо материальное, или же оно отлично от материального? Допустим, что это психическое имеет характер физический; тогда указанное превращение нужно мыслить по аналогии превращений в мире физическом, например по аналогии превращения одного вида энергии в другой. Психическое должно будет существовать в форме какой-либо известной нам уже энергии и т. п. Но ведь если это признать, то психическое будет совсем не психическим, а *физическим;* следовательно, не может быть и речи о происхождении психического из физического. Может быть, материалист хочет сказать, что психическое, которое возникает из движения материальных частичек, есть нечто иное, действительно нематериальное. Тогда такого рода превращение является совершенно непонятным, потому что превращение материального в нематериальное было бы равносильно совершенному уничтожению материального. С другой стороны, следует признать, что из материального может возникнуть только материальное, движение материальных частичек может дать начало только движению материальных же частичек, а так как мысль не есть движение частичек, то очевидно, что она и не может являться результатом движения материальных частичек.

Таким образом, если допустить, что первоначально существовала только материя и ничего больше, то нельзя было бы объяснить существования сознания, психического, потому что из материи нельзя вывести психического.

Ту же самую мысль можно выразить иначе, если мы прибегнем к *закону сохранения или превращения энергии.* Известно, что все процессы мира физического могут быть сведены к энергии потенциальной и кинетической. Кроме того, существуют энергии тепловая, электрическая и т. п. В современном естествознании признано, что один вид энергии может превращаться в другой, причем количество превращающейся энергии не изменяется. Кроме того, предполагается, что вообще количество энергии в мире постоянно и неизменно и что энергия не может возникнуть из ничего и превратиться в ничто. Само собою разумеется, что всякий вид физической энергии может превратиться только в какой-либо вид физической же энергии; всякий вид физической энергии, в свою очередь, может получиться путем превращения какой-либо физической же энергии. Теперь на основании только что сказанного рассмотрим утверждение материалистов, что мысль есть продукт движения материальных частиц. Если сказать, что известное количество материального движения превращается в психическое, то это значит в действительности признать, что известное количество энергии превращается в нечто, что не есть физическая энергия; а это равносильно признанию, что известное количество физической энергии перестает существовать как энергия, или превращается в ничто́; утверждение это противоречит закону сохранения энергии. Следовательно, и с этой точки зрения делается ясною невозможность выведения сознания из движения материальных частичек.

Таким образом, из того факта, что явления психические теснейшим образом связаны с явлениями физическими, что явления психические не могут возникнуть, если не возникают эти последние, нельзя делать вывода, что явления физические вызывают, порождают, производят, созидают явления психические тем, что они превращаются в явления психические. Такого рода превращения, как мы только что видели, признать нельзя. Можно, разумеется, употреблять выражения: физические изменения «вызывают», «порождают», «производят», «созидают» психические процессы, но было бы неправильно, если бы мы сказали, что физические изменения в мозгу порождают, вызывают и т. д. психические процессы, *превращаясь в них.* Другими словами, можно сказать, что между процессами психическими и физическими есть отношение зависимости, или, как это теперь принято выражать, есть отношение функциональной зависимости.

В связи с утверждением материалистов, что материальные движения суть причины психических состояний, находится взгляд, по-видимому подтверждаемый *биологией,* что сознание возникает из материи. Из истории Земли мы знаем, что первоначально существовали чисто материальные процессы, что только впоследствии возникла жизнь вообще и психическая жизнь в частности. Из этих данных, по мнению материалистов, можно сделать вывод, что в мировом развитии вообще появление материи предшествует появлению духа. Духовная жизнь является продуктом известной материальной организации. Но в этом рассуждении материалист

допускает несомненное petitio principii *. Чтобы сделать из указанных фактов вывод, что духовное получается из материального, нужно признать, что вообще материальное *выводимо* из духовного. Но ведь можно допустить, что та материя, из которой материалист хочет вывести жизнь и сознание, изначала обладает сознательностью; между тем материалист исходит из положения, совершенно не доказанного, что первоначально существует только *безжизненная* материя. Доказательство материалиста оказывается абсурдным потому, что если какая-нибудь одна материальная частица не имеет внутреннего состояния, то представляется непонятным, каким образом это внутреннее состояние получится, если частиц будет много. Если отдельный атом не обладает способностью мыслить, то эта способность не приобретается в том случае, если атомы составят сложное соединение.

Наконец, последний аргумент против материализма — это так называемый *гносеологический* аргумент. Материалист доказывает правильность своей точки зрения тем, что существование материи очевидно, несомненно, между тем как существование духовного лишено очевидности, нуждается в доказательстве. По его мнению, реальность материальных вещей, реальность того, к чему можно прикоснуться руками, несомненна, а реальность того, что имеет совершенно бесплотный характер, как, например, духовные процессы, должна быть доказана. Когда из очевидности реального существования материальных вещей материалист переходит к признанию реальности материи, то под этой последней понимает материальные атомы.

Это рассуждение материалистов несостоятельно потому, что существование духовного так же очевидно, как и существование материальных вещей: наши «чувства», «желания», «мысли» имеют такое же несомненное существование, как и мир материальный. Притом же связь между миром материальным и миром духовным такова, что мы не можем признать существования материальных явлений без того, чтобы не признать в то же время существования и психических явлений. В этом смысле мы можем сказать, что реальность данных сознания так же непосредственно очевидна, как и реальность материальных вещей.

В самом деле, если я, например, вижу это дерево, которое находится передо мною, то я в то же время сознаю, что у меня есть мысль об этом дереве. Мысль эта для меня имеет такую же реальность, как и дерево. Мысль эта возникает, исчезает и снова возвращается. Моей мысли присущи все признаки реальности. А разве реальность чувств радости, страдания и т. п. может быть подвержена сомнению? Скажите человеку страждущему, что у него нет чувства страдания, и посмотрите, согласится ли он с вами?

Далее, можно показать, что то, что мы знаем о материальных вещах, имеет исключительно *психический* характер, хоть и обусловливается чем-либо, имеющим исключительно материальный

* — предвосхищение основания. *Ред.*

характер. Возьмем, например, представление какой-либо материальной вещи, например представление куска железа. Оно складывается из таких признаков, как цвет, протяженность, тяжесть, твердость и т. п. Но что такое тяжесть, которую мы приписываем данному куску железа? Это есть определенное ощущение. Что такое цвет, который мы приписываем железу? Цвет есть ощущение, а ощущение есть нечто психическое. Ему, как мы уже знаем, в объективном мире соответствует нечто совершенно от него отличное, именно определенные колебания частиц эфира. Таким образом, только что указанные признаки, которые мы приписываем материальной вещи, суть известные психические состояния, представляют нечто духовное. Это, разумеется, справедливо не только относительно указанных признаков, но и относительно всех вообще свойств материальных вещей. Следовательно, все то, что мы знаем о теле, есть наше субъективное состояние, есть нечто духовное. Само же материальное, если таковое существует, само по себе остается для нас непостижимым. Тело остается для нас суммой признаков, имеющих субъективный, духовный характер. Таким образом, материальные вещи мы познаем не непосредственно, а через посредство психических состояний; а то, что более непосредственно, то имеет более очевидную реальность.

Итак, из двух непосредственно нам данных родов явлений: материальных и психических, психические обладают более очевидной реальностью. То, что мы называем материальным, в конце концов, есть наше представление. Наши представления, мысли, чувства и желания даны нам непосредственно; мы воспринимаем их так, как они есть, между тем как так называемые материальные вещи даны нам только как представления. Основа материальных вещей, тот *x*, который вызывает в нас те или другие представления, является для нас только лишь предметом умозаключения; оно не дано нам непосредственно.

Но в чем заключается эта неизвестная основа материальных вещей? Это, по предположению материалистов, материальные атомы. Что же такое атомы?

Материалисты под атомами понимают нечто вполне определенное — это частицы материи, занимающие известную часть пространства. Но это едва ли так. Как мы видели, в физике есть тенденция утверждать, что атом представляет собою нечто качественно совершенно безразличное, т. е., другими словами, не имеющее никаких чувственных качеств. Если так определять атом, то ясно, что ему нельзя приписать реальности в обыкновенном смысле слова. Атом является только «образом», «вспомогательной гипотезой», при помощи которой можно мыслить явления, но отнюдь не реальность.

Таким образом, в опровержении материализма с точки зрения гносеологической нам нет никакой необходимости становиться на точку зрения гносеологического идеализма, как обыкновенно поступали очень многие, которые опровергали материализм с этой точки зрения. Именно некоторые опровергают материализм, исхо-

дя из предположения, что сознание *созидает* материю, что без сознания не могло бы быть материи, что сознание своим существованием обусловливает существование материи. По этой аргументации выходит, что если уничтожить субъект, то уничтожится и материя. «Если так, то можно ли утверждать, что только материя реальна и что из нее возникает сознание»,— говорят они. Но их доказательство было бы правильным только в том случае, если бы материя была *только* нашим представлением. Мною было выше указано, что материя есть нечто большее, чем только представление.

Мы, стоя на реалистической точке зрения, можем опровергнуть материализм. Мы видели, что 1) как только мы допускаем существование материальных вещей, то мы тотчас же допускаем и существование духовных состояний или сознания. Следовательно, сознание обладает по меньшей мере такой же очевидной реальностью, как и материальные вещи. 2) Психические состояния познаются нами *непосредственно,* между тем как материальные явления становятся нам известными через посредство психических состояний. 3) Материалист утверждает, что истинной реальностью обладают только материальные атомы, что от них мы должны исходить при объяснении действительности. Но атомы есть, как мы видели, только лишь *гипотезы* для объяснения различных изменений и превращений, совершающихся в материальном мире.

Исходным пунктом нельзя брать и материальное вообще, потому что и оно не является чем-нибудь непосредственно данным. В нашем непосредственном восприятии то, что мы называем духовным, и то, что мы называем материальным, в действительности есть *абстракция* из одного общего содержания, которое мы могли бы назвать просто «переживанием». Таким образом, материя не представляет собою непосредственного содержания, а представляет абстракцию. Материалист, следовательно, вместо того чтобы в качестве основного принципа брать непосредственно данное содержание опыта, берет нечто гипотетически данное, но при этом употребляет его не в качестве гипотезы, но в качестве единственно истинной реальности.

Введение в философию. 7-е изд. Рига, 1923. С. 122—123, 144—153

С. А. Аскольдов

ВРЕМЯ ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ, ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ И ФИЗИЧЕСКОЕ

(из статьи «Время и его преодоление»)

Философская мысль с давних пор пытается выйти за пределы времени, теоретически его преодолеть. Такое преодоление мы встречаем уже в философии Парменида, хотя и не в современных терминах и понятиях. Его единое и неизменное бытие есть тем самым

и безвременное. Это преодоление совершалось в истории по разным поводам и в различных целях. В основе его лежали то онтологические учения о высших формах бытия, не подчиненных общему закону изменения, то гносеологические соображения о времени, как чисто познавательной и в том или ином смысле субъективной форме опыта, то теологические размышления о природе Бога. Для новой философии особенно характерна постановка этой проблемы в связи с вопросом о свободе воли.

Характерной особенностью всех этих попыток является чисто негативный подход к тому понятию, в котором видят ключ к разрешению тех или иных гносеологических и онтологических затруднений. В самом деле, выход за пределы времени совершается обыкновенно простым отрицанием значимости времени для той или иной области бытия. Создаются термины «вневременности», «безвременности», «надвременности» без всякой заботы о том, чтобы раскрыть смысл и значение этого запредельного по отношению к времени бытия.

Редко обращают внимание на то, что приставками «вне», «без», «над» понятие запредельного в отношении времени совершенно не выясняется, что это понятие необходимо должно быть как-то уяснено и в своем положительном содержании, поскольку во всех формах постановки этой проблемы «безвременное» или «вневременное» бытие не является отгороженным от бытия временного какой-то непроницаемой перегородкой. Напротив, как это особенно видно в проблеме свободы, безвременное и временное, в частности интеллигибельный и эмпирический характер у Канта, слиты в каком-то смысле в одно онтологическое единство. Если это так, то очевидно, что едва ли не самой существенной стороной проблемы является именно уяснение того, как и в каком смысле «безвременное» или «вневременное» соприкасается с временным, каким образом в одном и том же или, во всяком случае, как-то соприкасающемся бытии могут быть укоренены два столь противоположных modus'а существования.

Вопрос этот в наиболее типичных случаях остается обыкновенно без ответа. Этот характерный почти для всей истории данной проблемы негативный подход и является основным побуждением для избранной нами темы. Сказанным определяется для нас также и самое развитие темы. Методичность и равномерность такого развития совершенно не входит в наше задание. Тема о времени — одна из обширнейших в философии по коренной связности ее с другими основными проблемами. В некоторых своих частях она достаточно развита в различных системах и монографиях. По крайней мере, самое время достаточно представлено и уяснено в различных гносеологических и психологических аспектах. И именно поэтому в ее развитии мы менее всего посвятим внимания самому времени, как эмпирической данности, а обратимся главным образом к уяснению того сверхэмпирического, что лишь неопределенно обозначается обычными отрицательными по отношению к времени понятиями...

Ответить на вопрос, что такое время,— это то же, что ответить на вопрос, что такое изменение.

Изменение, во всяком случае, составляет корень или сущность времени, осложняемую лишь различными привходящими подробностями и обстоятельствами, отвечающими на вопрос, как это изменение совершается. Изменение же можно определить как единство исчезающего, пребывающего и появляющегося. Иными словами, изменение есть единство прошлого, настоящего и будущего. Время и изменение не связаны друг с другом, а просто есть одно и то же, лишь выражаемое разными словами и в разных аспектах мысли. Для всех рассуждений о времени и безвременности необходимо иметь в виду следующее положение: «Если нет времени, то нет и изменения, если нет изменения, то нет и времени». Именно тройственность времени и всякого изменения обнаруживает во времени другую его особенность, а именно проникающее его единство изменяющегося бытия. Об изменении можно говорить лишь в том случае, когда моменты изменения как-то объединены. И это объединение непредставимо и немыслимо иначе, как в сознании или через сознание. Область материальных изменений, если отмыслить от нее сознание наблюдающего субъекта, в сущности, потеряла бы свою изменчивость.

Дерево, камень, кристалл, молекула, атом и т. п., понятие лишь во внешнем содержании своей материальности и вне наблюдающего их сознания, могут быть поняты лишь как совершенно внешнее рядоположение взаимно иных моментов. И ни для какого из этих моментов предыдущий и последующий не могли бы иметь значение прошлого и будущего, потому что о прошлом можно говорить, лишь когда оно как-то удержано и для настоящего, а о будущем, когда оно хотя бы в виде неверной возможности предварено. Этой силой удержания и предварения обладает лишь живое сознание или жизнь вообще. И изменение в мертвом, неживом, дается лишь взгляду жизни на мертвое. Отмыслите этот взгляд, и в мертвом останется лишь рядоположение статических моментов, в котором нет ни прошлого, ни настоящего, ни будущего, ибо их необходимо сознавать. Вне сознания эти слова теряют всякий смысл. Итак, изменение, или, что то же, время, есть прежде всего достояние души. Его содержание прежде всего психологично. И все другие значения времени заимствуют свой смысл именно из этого психологического. Однако надо все же отличать психологическое время от онтологического. В психологическом времени есть своя индивидуальность и субъективность и в этом смысле относительность. Они заключаются и в том, что диапазон настоящего * неодинаков не только у разных людей, но даже у одного человека при различных психологических условиях, и в том, что быстрота тече-

* В том, что настоящее не есть теоретический «момент», а имеет свой диапазон или длительность, см. нашу книгу: Мысль и действительность. 1914. С. 302—303.

ния времени испытывается различно. Однако в этом психологическом времени есть и некоторое общее объективное содержание. Оно заключается, во-первых, в том, что всякое время для всех и всегда слагается из трех времен, и, во-вторых, в том, что настоящее в своем центральном, срединном пункте для всех же совпадает, т. е. есть некоторое общее «теперь» или «сейчас», однозначность которого в некоторых пределах пространства может быть объективно установлена, а для всего мира с достаточным основанием мыслима и представляема. Но об этом общемировом «теперь» будет речь впереди. Здесь мы лишь устанавливаем тот смысл понятия времени, который и подлежит философскому истолкованию. И это, несомненно, есть время, или, что то же, изменяемость сознаваемая. Это время по содержанию психологическое, но понятое в универсальном мировом смысле, т. е. в чертах одинаковости для всех видов сознания. И именно в этом-то смысле особенностью времени является то же, что является и особенностью всякого сознания, т. е. некоторое единство. Несомненно, что время, как и пространство, есть своеобразная множественность и дробность бытия. Но пространство, в отличие от времени, есть абсолютная раздробленность, время же раздробленность относительная. В нем прошлое, настоящее и будущее всегда преодолеваются в своей раздельности тем пребывающим, которое так или иначе включено во всякую живую изменяемость. Лишь один вид изменения представляет с известной точки зрения такую же абсолютную раздробленность, как пространство, а именно движение. Но это именно потому, что движение есть тот вид изменяемости, который воспринимается не внутри самой изменяющейся реальности, а извне, со стороны внешнего наблюдателя, и воспринимается именно внешним образом, через внешнюю чувственность протяжения. Движение есть форма времени, представленная нами в чужеродной среде пространства, время, переведенное на язык пространства. Если к этому переводу есть очень серьезные основания со стороны жизненной и научной техники, так как только через эту форму время может точно измеряться, то эта чисто условная постановка пространства на место времени не должна нисколько влиять на философское понимание времени. Время физическое надо строго отличать от времени онтологического, т. е. изменяемости бытия. Что такое физическое время? Это движение, измеренное движением. «Измеренное» — это значит раздробленное и разделенное в чужеродной среде пространства, ибо только пространство можно измерять. Время, т. е. изменяемость, есть само бытие. Но пространство и протяжение не есть ни самое бытие, ни даже его свойство, а только внешняя отраженность какого-то вида бытия (чувственной материи) в сознании. Из этого должно быть ясно, какая громадная разница в философском и физическом смысле понятия времени. К сожалению, этой разницы обыкновенно не замечают, несмотря на то что сущность и последствия подмены времени онтологического физическим исчерпывающе разъяснены Бергсо-

ном. И это прежде всего сказывается в физической теории относительности.

Время и его преодоление//Мысль. 1922. № 3. С. 80—83

Н. А. Бердяев

ВРЕМЯ И ВЕЧНОСТЬ

(из книги «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы»)

Основным вопросом, основной посылкой всякой философии истории является, несомненно, вопрос о значении времени, о природе времени, потому что история есть процесс во времени, временное совершение, движение во времени. Поэтому значение, которое придается истории, связано непосредственно с тем значением, которое мы придаем времени. Имеет ли время метафизическое значение? Связано ли с временем что-то существенное, идущее до глубочайшего ядра бытия, или время есть лишь форма и условие для мира явлений, для мира феноменального? Связано ли оно с подлинным бытием, или время только феноменологично, связано только с явлением и не распространяется на внутреннюю сущность бытия, на внутреннее его ядро? Несомненно, всякая метафизика, которая будет видеть в историческом что-то существенное для глубины бытия, связана с признанием онтологического значения времени, т. е. с учением о том, что время существует для самой сущности бытия. Это вопрос об отношении времени и вечности. Существует как бы непримиримая противоположность между временем и вечностью, и никакая связь между ними не может быть установлена. Время есть как бы отрицание вечности, есть некоторое состояние, никаких корней в вечной жизни не имеющее. Это одна точка зрения. Или, быть может, само время внедрено в вечность и с ней связано? Вот вопрос, о котором я хочу говорить, который мне представляется центральным для метафизики истории и является существенной предпосылкой для всякого понимания исторического процесса. Это ведет к признанию того, что существует как бы два времени — время дурное и время хорошее, время истинное и время неистинное. Есть испорченное время, и есть глубинное время, сопричастное самой вечности, в котором этой порчи нет. Это тот вопрос, который разделяет разные философские направления. Одно из этих философских направлений, которое является менее преобладающим в истории философской мысли и к которому я всецело примыкаю, признает, что так же как во времени возможно вхождение вечного,— возможен и разрыв замкнутости времени и выход времени в вечность, когда какое-то вечное начало в нем действует. Время не есть замкнутый круг, в который ничто не может проникнуть из вечной действительности, а есть нечто размыкающееся. Это одна сторона. С другой стороны, эта точка зрения предполагает, что и самое время есть что-то внедренное в глубину

вечности. То, что мы называем временем в нашем мировом историческом процессе, в нашей мировой действительности, представляющей процесс во времени,— это время есть какой-то внутренний период, какая-то внутренная эпоха самой вечности. Это значит, что существует не только наше земное время, в нашей земной действительности, но существует истинное небесное время, в которое это время внедрено и которое оно отражает и выражает; что существует, по выражению старинных гностиков, эоны божественной глубины бытия. Но эти эоны указывают на то, что и для самой основы бытия существует время, что и там есть какой-то временной процесс, что временной процесс не есть только форма этой нашей замкнутой действительности, противополагаемой какой-то глубинной действительности, будто бы ничего общего с временем не имеющей. Нет, в ней есть свое небесное, свое божественное время. А это ведет к признанию того, что самый временной процесс, который есть мировой исторический процесс, совершающийся в нашем времени, зачинается в вечности, что в вечности зачинается то движение, которое совершается в нашей мировой действительности. Ложный разрыв между временем и вечностью характерен для целого ряда философских направлений, например для всякого феноменалиста, в форме ли кантовского критицизма или в форме английского эмпиризма, потому что всякий феноменализм считает, что между мировой действительностью, являющейся во времени, и между самой сущностью бытия, между явлением и вещью в себе не существует никаких непосредственных путей сообщения. Это — несоизмеримые сферы и положения. Они внутренно совершенно разорваны, и соединения тут быть не может. Мы живем в мире, являющемся во времени, и в него ничего непосредственно не переходит из той глубинной и истинной действительности, которая не подвержена времени, на которую природа времени не распространена. У Канта это выражено в виде законченного учения о том, что пространство и время суть трансцендентальные формы чувственности, формы восприятия, в которых является для нас познаваемый мир. Этот мир во внешнем восприятии является в пространстве и времени, а во внутренней душевной жизни только во времени, потому что пространство не является формой внутренней, являющейся душевной действительности, но одинаково на внутреннее ядро бытия не могут быть распространены ни форма пространства, ни форма времени. Надо сказать, что и в платонизме, и в древней индусской философии нет связи между временем и внутренней сущностью бытия. Внутренняя сущность бытия понималась как безвременность, не как некий процесс, имеющий свое время и свои эпохи, а как бездвижная вечность, противоположная всякому временному процессу. Таким образом понимаемое отношение между вечностью и временем наложило своеобразную печать и на все христианское сознание, потому что и в христианском сознании тоже очень сильна та струя, которая считает, что на глубину жизни божественной не распространяется природа времени. Это непосредственно связано с тем, распространяется ли природа дви-

жения, природа процесса, на божественную жизнь? То, что я говорю,— это то же самое, но рассматриваемое лишь с другой стороны. И я думаю, что это носит экзотерический характер, не выражающий последней глубины гнозиса, когда говорят, что в божественной жизни нет никакого времени. Это значит также, что экзотерический характер имеет то положение, очень распространенное и, может быть, преобладающее в религиозном сознании, что на божественную жизнь не распространена природа истории, потому что человеческая история неразрывно связана с временем и вне времени быть не может. Если для нашего исторического процесса предполагается существование испорченного и дурного времени, то для самой глубины бытия, для жизни божественной предполагается существование какого-то хорошего, истинного времени, не противоположного вечности, а представляющего внутренний момент самой вечности, некоторую эпоху вечности. Наше время, наш мир, весь наш мировой процесс — от момента его начала до момента его конца — есть эпоха, период, эон жизни вечности, период или эпоха, внедренная в вечную жизнь. Поэтому в этом мировом процессе нет замкнутости от всех тех глубочайших сил, божественных и таинственных для нас, которые из мира вечности могут вторгаться в этот мировой процесс. Это есть глубочайшее противление тому закоснелому сознанию, для которого замкнут круг нашей мировой действительности, нашего мирового целого и происходящего с ним процесса, которое не допускает возможности вхождения в этот мир из мира иного действенных сил и влияния нашего мирового процесса в этот иной мир, в эту иную действительность, в глубину ее. Я думаю, что лишь при динамическом, а не закостенелом понимании природы мирового процесса можно построить настоящую метафизику истории.

Если такого рода замыкание существует в религиозном сознании, которое временно считало нужным закрыть этот мир от мира иного, то, с другой стороны, и в сознании научно-позитивном, и в самых крайних его формах, как в сознании материалистическом, признавалась замкнутость этого нашего исторического эона, отрицалось существование иного мира. Этим временным процессом, являющимся нашему сознанию, исчерпывается вся сущность бытия. Иного мира — нет, круг нашей действительности — замкнут. Замыкание нашей действительности ведет к отрицанию существования каких бы то ни было иных миров. Размыкание этого круга ведет к допущению существования иных миров. Для построения метафизики истории неизбежна основная предпосылка, что «историческое» вводит в самую вечность, что оно вкоренено в вечности. История не есть выброшенность на поверхность мирового процесса, потеря связи с корнями бытия,— она нужна для самой вечности, для какой-то свершающейся в вечности драмы. История есть не что иное, как глубочайшее взаимодействие между вечностью и временем, непрерывное вторжение вечности во время. Если христианство необычайно исторично, если оно конструировало

историю, то это связано именно с тем, что для христианского сознания вечное является во времени, вечное может быть во времени воплощено. Христианство, в нашем времени, в нашем временном процессе, мировом и историческом, обозначает то, что вечность, т. е. божественная действительность, может внедряться во времени, разрывать цепь времени, входить в нее и являться в нем преобладающей силой. История свершается не только во времени и не только предполагает время, без которого ее нет, но история есть непрерывная борьба вечного с временным. Это есть постоянная борьба, постоянное противодействие вечного во времени, постоянное усилие вечных начал свершить победу вечности, свершить ее не в смысле выхода из времени, не в смысле отрицания времени, не в смысле перехода в то положение, которое не имеет никакой связи с временем, потому что это было бы отрицанием истории, а победу вечности на самой арене времени, т. е. в самом историческом процессе. Эта борьба вечности с временем есть непрерывная, трагическая борьба жизни и смерти на протяжении всего исторического процесса, потому что взаимодействие и столкновение вечных и временных начал и есть не что иное, как столкновение жизни и смерти, потому что окончательное выделение времени из вечности, победа временного над вечностью, было бы победой смерти над жизнью, окончательный уход из временного в вечное было бы уходом из этого исторического процесса. В действительности существует третий путь и третье начало, к которому сводится и самое существо борьбы вечности жизни со смертностью времени через внедрение вечного во временное.

История, для восприятия ее, для ее констатирования и понимания во всей полноте ее, предполагает существование конца, т. е. предполагает окончание этого мирового эона, окончание той мировой эпохи вечности, которую мы именуем нашей мировой действительностью, нашей мировой жизнью. Это есть преодоление всего тленного, временного или смертного началом вечным, побеждающим в самой временной мировой действительности; это есть победа над тем, что Гегель называет плохой бесконечностью. Плохая бесконечность есть отсутствие конца во времени, это есть бесконечный процесс во времени, который не знает окончательной победы и разрешения. Такое понимание бесконечного процесса сделало бы исторический процесс бессмысленным, сделало бы невозможным восприятие его как трагедии, имеющей разрешение. Об этом я скажу, когда буду говорить о прогрессе и о связи прогресса с идеей конца истории. Пока же нужно установить, как предпосылку истории, что время истории, вот то время нашей мировой действительности, в котором протекает история, этот эон земной судьбы человека, находится в вечности и только потому, что история находится в вечности, время приобретает онтологическое значение. Смысл этой истории, совершающейся в этом земном эоне, заключается в том, чтобы войти в какую-то полноту вечности, чтобы этот эон, выйдя из состояния своего несовершенства, дефектности, вошел в какую-то полноту бытия жизни вечной. Эта предпосылка

метафизики истории, связанная с отношением времени и вечности, ведет к постановке вплотную проблемы, еще гораздо более близкой всякой конкретной истории, без которой она невозможна, которая составляет ее существо,— к проблеме отношения между прошлым, настоящим и будущим. Если историческая действительность неразрывно связана с временем, если она есть процесс во времени, процесс временной, и предполагает какое-то особое, онтологическое, существенное для бытия значение времени, то является вопрос, какое же существует соотношение между прошлым и будущим? Время нашей мировой действительности, время нашего мирового эона, есть время разорванное; оно есть время дурное, заключающее в себе злое, смертоносное начало, время не цельное, разбитое на прошлое, настоящее и будущее. Гениально в этом отношении учение о времени Бл. Августина. Время не только разорвано на части, но одна часть его восстает против другой. Будущее восстает на прошлое, прошлое борется против истребляющего начала будущего. Исторический процесс во времени есть постоянная трагическая и мучительная борьба этих растерзанных частей времени — будущего и прошлого. Эта разорванность так странна и страшна, что в конце концов превращает время в некий призрак, потому что если мы проанализируем три части времени, момент прошлого, настоящего и будущего, то мы можем прийти в отчаяние: все три момента оказываются призрачными, потому что нет прошлого, нет настоящего и нет будущего. Настоящее есть лишь какое-то бесконечно мало продолжающееся мгновение, когда прошлого уже нет, а будущего еще нет, но которое само по себе представляет некую отвлеченную точку, не обладающую реальностью. Прошлое призрачно потому, что его уже нет. Будущее призрачно потому, что его еще нет. Нить во времени разорвана на три части, нет реального времени. Это поедание одной части времени другой приводит к какому-то исчезновению всякой реальности и всякого бытия во времени. Во времени обнаруживается злое начало, смертоносное и истребляющее, потому что поистине смерть прошлого, которую несет всякое последующее мгновение, повержение его в тьму небытия, которое несет всякое свершение во времени, и есть начало смерти. Будущее есть убийца всякого прошлого мгновения; злое время разорвано на прошлое и будущее, в середине которого стоит некая неуловимая точка. Будущее пожирает прошлое для того, чтобы потом превратиться в такое же прошлое, которое в свою очередь будет пожираемо последующим будущим. Разрыв между прошлым и будущим есть основная болезнь, основной дефект, основное зло времени нашей мировой действительности. Если признать существование только нашего злого и больного времени, в котором прошлое и будущее разорваны, то нельзя было бы опознать и признать существование подлинной, реальной исторической действительности, которая свершалась бы в каком-то настоящем, целостном, подлинном и реальном, неразорванном и несмертоносном времени, которая свершалась бы во времени, несущем жизнь, а не смерть. Время нашей мировой

действительности только внешне кажущимся образом несет жизнь; в действительности оно несет смерть, потому что, создавая жизнь, оно повергает в пучину небытия прошлое, потому что всякое будущее должно сделаться прошлым, должно подпасть под власть этого пожирающего потока будущего, и нет той реальности истинного будущего, в которую вошла бы вся полнота бытия, в которой истинное время победило бы дурное время, в которой разрыв прекратился бы и целостное время было бы вечным настоящим или вечным сегодняшним днем; потому что время сегодняшнего дня, в котором все свершается, в котором нет прошлого и будущего, а одно лишь истинное настоящее, и было бы истинным временем. Присмотримся ближе к природе нашего плохого времени и свершающейся в нем истории. Можно ли сказать, как это сплошь и рядом говорят разные философии истории и разные точки зрения на исторический процесс, что будущее — реально, что прошлое менее реально, чем будущее, или что прошлое менее реально, чем настоящее? Если хотя бы на одну секунду допустить, что прошлое, отошедшее, те оторванные части, которые отходят в вечность, утеряли свою реальность, а подлинная реальная действительность — одно лишь настоящее и возникающее будущее завтрашнего дня, то мы должны окончательно отрицать реальность исторического, потому что реальность исторического есть не что иное, как реальность прошлого. Вся историческая действительность, с которой имеет дело история, есть действительность той оторванной части времени, которая отнесена к прошлому, в которой всякое «будущее» вытеснено в «прошлое». Как же произошло это отделение в прошлое всей исторической действительности, всех великих исторических эпох, всей великой жизни человечества, с величайшими творениями, с самыми великими, захватывающими дух эпохами,— реальность это или нереальность? Достаточно ли нам сказать, что прошлое было, и, сказав, что это прошлое было, что была история еврейского народа, Древнего Египта, история Греции и Рима, история христианства, средневековья, Ренессанса, Реформации, французской революции,— согласиться на то, что все это бывшее, принятое в историю, не есть существенно реальное, но принадлежит к подлинной действительности, которая несоизмерима с реальностью и действительностью того будущего, которое еще не народилось, будущего завтрашнего дня, того будущего, которое будет через столетие. Эта точка зрения очень распространена, но она в конце концов ведет к отрицанию подлинной действительности исторического, потому что она ведет к такому взгляду на историческую действительность, на весь процесс исторического свершения, при котором все превращается в какие-то быстро сменяющиеся и, в конце концов, призрачные мгновения, пожираемые мгновениями последующими и проваливающимися в бездну небытия столь же смертных мгновений. Метафизика истории должна признать прочность исторического признать, что историческая действительность, та действительность, которую мы считаем прошлым, есть действительность подлинная и пребывающая,

не исчезнувшая, не умершая, а вошедшая в какую-то вечную действительность; она является внутренним моментом, внутренним периодом этой вечной действительности, отнесенной нами к прошлому, которое нами непосредственно не воспринимается, как воспринимается настоящее, только в силу того, что мы живем в испорченном, больном времени, во времени разорванном, что это есть не что иное, как отражение разорванности нашего бытия, не вмещающего цельности. Мы можем жить в историческом прошлом, как мы живем в историческом настоящем и как уповаем, что будем жить в историческом будущем. Есть какая-то целостная жизнь, которая совмещает три момента времени — прошлое, настоящее и будущее — в едином целостном всеединстве, поэтому историческая действительность, отошедшая в прошлое, не есть умершая историческая действительность; не менее реальна она, чем та, которая свершается в данное мгновение, или та, которая будет свершаться в будущем и которую мы тоже не воспринимаем, а на которую лишь уповаем, которую ожидаем. Прошлое остается, пребывает и зависит от разорванности и ограниченности нашего человеческого бытия, от того, что мы не живем в этом целостном прошлом, что мы отрезаны от него, что мы замкнуты в мгновении настоящего — между прошлым и будущим — и воспринимаем это прошлое как отошедшее. Оно есть вечная действительность. Прошлое со своими историческими эпохами есть вечная действительность, в которой каждый из нас, в глубине своего духовного опыта, преодолевает болезненную разорванность своего бытия. Каждый может быть приобщен к истории постольку, поскольку он существует в этом эоне мировой действительности. Поистине религиозное сознание не может примириться с тем, чтобы что-нибудь из подлинно живого могло умереть, исчезнуть. Христианство — величайшая религия прежде всего потому, что она есть религия воскресения, что она не мирится с умиранием и исчезновением, что она стремится к воскресению всего подлинно существующего.

В самой нашей исторической действительности, в самой жизни, в этом дурном, разорванном времени, в котором прошлое кажется отошедшим, а будущее не народившимся и мы замкнуты в мгновении сомнительного настоящего, какое начало, какая сила ведет борьбу с этим злым, смертоносным характером времени, борьбу духа вечности, без которого невозможна была бы связь истории, цельность истории, связь времени, без которой распадение между прошлым, будущим и настоящим сделалось бы столь бесповоротным и окончательным, что состояние мира напоминало бы состояние того безумца, который окончательно потерял память, потому что поистине потеря памяти есть главный и основной признак сумасшествия? Память есть то начало, которое ведет непрерывную борьбу со смертоносным началом времени. Память есть борьба со смертоносной властью времени во имя вечности. Память есть основная форма восприятия реальности прошлого в нашем дурном времени. В нашем дурном, разорванном времени прошлое пребывает только через память. Историческая память — величай-

щее проявление духа вечности в нашей временной действительности. Она поддерживает историческую связь времен. Память есть основа истории. Без этой памяти истории не было бы, потому что если история и совершалась бы, то в этом разорванном времени так безнадежно было бы отрезано настоящее от будущего и прошлого, что восприятие истории стало бы невозможно. Все историческое знание есть не что иное, как припоминание, как та или иная форма торжества памяти над духом тления. Через память мы восстанавливаем это отошедшее от нас, умершее, удалившееся и как будто канувшее в какую-то темную бездну прошлое. Поэтому память есть вечное онтологическое начало, создающее основу всего исторического. Память хранит отчее начало, нашу связь с отцами, потому что связь с отцами и есть связь настоящего и будущего с прошлым. Окончательное забвение нашего отчества было бы окончательным забвением прошлого Это было бы тем сумасшествием, при котором человечество пребывало бы в клочьях времени, в разорванных мгновениях времени, без всякой связи времен. Поэтому футуристическое чувство жизни, которое построено на культе будущего и на культе каждого данного мгновения,— такое футуристическое мироощущение было бы настоящим сумасшествием человечества, при котором связь бытия была бы окончательно разорвана, т. е. была бы потеряна всякая связь времен в памяти, была бы подорвана всякая возможность восприятия этой связи. Исторический процесс имеет двойственную природу, потому что он поистине, с одной стороны, сохраняет, а с другой — истребляет: с одной стороны, исторический процесс есть связь прошлого и будущего, с другой стороны, он есть разрыв с прошлым; он имеет природу консервативную и революционную. Лишь взаимодействие этих начал создает историю. Действие одного из этих начал привело бы к тому, что произошел бы настоящий разрыв времен; поистине историческое свершение основано не только на том, чтобы сохранялась связь настоящего, будущего и прошлого, но также и на том, чтобы прошлое продолжалось в будущем, чтобы не только не было допущено обеднение нас великими богатствами прошлого, но чтобы мы не были лишены возможности обогащаться и творимым будущим. Поэтому совмещение этих двух начал необходимо для процесса истории. История по своему существу и есть такая связь, история есть связное свершение. В истории через больное и дурное время, пожирающее и истребляющее, превращающее жизнь нашу в кладбище, где на костях умерших отцов воздвигается новая жизнь сынов, забывших отцов, действует истинное время, неразорванное время, время, поддерживающее связь, в котором нет разрыва между прошлым, настоящим и будущим, время нуоменальное, а не феноменальное. Поэтому нет ничего важнее для истинного исторического сознания, как установление должного отношения к прошлому и будущему. Тот исключительный культ будущего и то отворачивание от прошлого, которые свойственны разным теориям прогресса, подчиняют жизнь разрывающему, смертоносному началу, истребляющему связи, нарушающему

цельность действительности в едином времени. Рабство у времени, у его смертоносной власти, мешает постигнуть смысл человеческой судьбы, как судьбы небесной. В дурном времени происходит разрыв между метафизическим и историческим, в то время как метафизическое возникновение истории должно установить связь между тем и другим. Разрыв между вечным и временным и есть величайшее заблуждение сознания, и есть препятствие для возникновения настоящей философии истории.

Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Париж, 1969. С. 78—92

Л. Рудаш

МАТЕРИЯ В ФИЛОСОФСКОМ И ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОМ ПОНИМАНИИ

(из статьи «Проблема материи в новейшей естественнонаучной и философской литературе») [28]

Теория относительности, с одной стороны, атомистическая теория Резерфорда (Rutherford) и Нильса Бора — с другой, Планкова теория квантов со всеми ее последствиями, производящими переворот во всех областях физики, но сейчас еще в полном объеме совершенно непредвидимыми, так как они ни в какой мере не являются законченными,— все это поставило внезапно «точное» естествознание перед огромным количеством проблем, которые пока не представляются разрешимыми. Это обстоятельство дает повод некоторым естествоиспытателям сомневаться даже в своей собственной науке и искать разрешения проблем в таком направлении, которое, мягко выражаясь, должно привести к очень неточным результатам и превратить естествознание в мистику и религию, если только не наступит здоровая реакция. Дальнейшая разработка теории относительности Вейлем и Эддингтоном, преобразование атомистической теории Гейзенбергом служат поводом к бесплоднейшим спекуляциям, представляющим прямой путь к скептицизму и солипсизму. Немудрено, что философы «по профессии» усердно используют это обстоятельство, чтобы построить на нем свои идеалистические выводы; гораздо более странно, что сами естествоиспытатели всеми силами способствуют этому.

Но, в сущности, и это не так удивительно, как кажется с первого взгляда. Именно во времена революционных переворотов иначе и не может быть; и здесь мы имеем в виду не толко и не главным образом переворот в самом естествознании, а в первую очередь революцию в общественных отношениях. Без детальных рассуждений ясно, что именно потому, что переворот происходит одновременно в обеих областях,— а это, как показывает история наук, отнюдь не случайно, ибо переворот в традиционных социальных идеях служит психологической почвой, внушающей мужество, необходимое для переворота в преемственных научных идеях,— взаимное влияние обеих этих областей усили-

вается. Все наши привычные понятия о пространстве и времени, материи и причинности, строении и величине Вселенной — словом, все основные понятия, которыми естествознание оперировало в течение целых столетий и которые считались незыблемыми, кажутся опровергнутыми, и их место занимают лишь весьма смутные, расплывчатые понятия, не дающие пока ничего определенного. С другой стороны, господство буржуазии колеблется, она идет быстрым темпом навстречу катастрофам, исход которых ей так же неведом, как физикам судьбы Вселенной. Это гонит буржуазию, т. е. ее идеологов, в объятия мистицизма и религии. Такое общее умонастроение влияет на естествоиспытателей, их спекуляции усиливают, в свою очередь, общий уклон, и круг замыкается. Наступает всеобщее уныние, выражающееся в малоутешительной формулировке солипсизма: нет ничего реального, весь мир — тяжелый сон, бред одержимого лихорадкой, и этот бредящий больной, к сожалению, не кто иной, как Я (с большой буквы). Самые путаные системы приобретают популярность. Лейбниц со своей монадой празднует возрождение, Шеллинг с его представлением о чем-то, «что хотя само и не находится в пространстве, однако является началом всякой пространственной заполненности», воскресает из мертвых в электроне, который «находится вне пространства и времени» (Вейль), Беркли вновь торжественно провозглашается путеводной звездой в пустыне, мир претворяется в «мыслительное вещество» (Эддингтон) и т. д.

Не касаясь физических теорий, их правильности или неправильности (об этом сейчас даже физики по профессии могут сказать очень мало положительного, так как все эти теории большей частью не вышли еще из стадии туманных гипотез), мы укажем здесь несколько философских выводов, которыми сами физики и их идеалистические истолкователи венчают свое дело. Из их собственных противоречий для нас станет ясно, что единственно только воля стать на строго материалистическую почву и знание диалектики могут помочь этим физикам выйти из того тупика, в котором они очутились. Что же касается философов-идеалистов, то, разумеется, нельзя питать никакой надежды, чтобы что-либо могло им помочь. Им остается только исчезнуть вместе с тем общественным строем, который делает их существование такой же социальной необходимостью, как и продолжающееся существование религий.

1. МАТЕРИЯ В ФИЛОСОФСКОМ И ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОМ ПОНИМАНИИ.

Прежде чем привести несколько примеров того, куда ведет новейший курс философских спекуляций, мы должны остановиться на некоторых известных положениях материализма. Мы должны выяснить различие между философским и естественнонаучным понятием материи, для того чтобы, во-первых, отвести тот упрек, будто материализм хочет вторгнуться в сферу естествознания, исходя из чисто философских спе-

кулящий: здесь необходимо констатировать, что выводы естествознания не могут иметь ни малейшего влияния на этот основной принцип материализма; а, во-вторых, если бы даже рассмотрение этого вопроса не дало ничего нового, оно представляется необходимым для выяснения нашего отношения к тем безграничным подтасовкам, которые проделываются с понятием материи.

При всех философских изысканиях современный материалист-диалектик должен исходить из классической формулировки Энгельса, определяющей демаркационную линию между двумя основными направлениями философии: центральный вопрос современной философии есть вопрос об отношении между мышлением и бытием, вопрос о существовании мира и о сущности мира. Классическим в формулировке Энгельса является именно то, что он не дает себя отвлечь различными побочными вопросами и ответвлениями, оттенками, которые может принять этот основной вопрос и которыми отличаются друг от друга различные материалистические и идеалистические системы, а сводит весь спорный вопрос к простой, но вполне исчерпывающей всю сущность дела формулировке и устраняет возможность каких-либо уверток. Особенно это важно по отношению к эклектикам, в лице которых мы имеем дело с идеалистической философией, содержащей примесь более или менее материалистических элементов и колеблющейся между материализмом и идеализмом, не отказываясь от основной идеалистической установки. Здесь, прежде всего, необходимо ставить вопрос просто и ясно и требовать однозначного ответа, без всяких оговорок. Поэтому следует строго придерживаться этой непревзойденной формулировки и сказать: все те, кто во взаимоотношении мышления и бытия, духа и природы, субъекта и объекта — различные формулировки одного и того же вопроса — рассматривает бытие, природу, объект как нечто первичное, и поскольку это делают, являются материалистами. Чтобы быть последовательным материалистом, необходимо, разумеется, строго придерживаться этой исходной точки, иначе становишься эклектиком, как это видно на великом историческом примере Канта, который хотя и не сомневается в существовании «вещей в себе», т. е. мира, но во всем прочем является идеалистом. Поскольку, однако, эклектики, как, например, Кант, отвечают на этот вопрос в вышеуказанном смысле, они тоже материалисты, как бы далеко они ни отклонялись затем от этой материалистической основы.

Эта точка зрения материализма совпадает, разумеется, как с ежедневным опытом человечества, так и — что важнее — с точкой зрения естествознания, которую всякий естествоиспытатель, как бы он ни поддавался влиянию разных идеалистических «причуд», должен разделять инстинктивно, иначе его наука потеряет весь свой смысл. Как мы увидим, это верно даже в отношении современных Эддингтонов и Вейлей. Один из них высказывает это совершенно открыто:

«Нельзя достаточно сильно подчеркнуть, что с практической точки зрения (он имеет в виду, разумеется, точку зрения естествознания.— *В. Р.*) все эти вопросы (о реальности внешнего мира.— *В. Р.*) представляют чисто академический интерес. Физик и физик-математик вынуждены оперировать и рассуждать так, как если бы верили... в реальное существование реальной, абсолютной, объективной Вселенной. В самом деле... если бы было невозможно представить себе (conceive) общий объективный мир, существующий независимо от наблюдателя, который его шаг за шагом открывает, то физическая наука была бы невозможна» (Д'Абро. Развитие научного мышления. С. 404).

В самом деле: чего ради заниматься миром, который даже не существует? Всякий человек, хотя бы даже самый закостенелый идеалист, есть прирожденный материалист и материалист на практике. Без допущения существования мира мы не могли бы ступить ни одного шага не только в повседневной жизни, но и в науке. Послушаем одного крайнего, даже закоренелого идеалиста, правоверного гегельянца, который защищает самые замысловатые идеи Гегеля и все-таки вынужден чистосердечно это признать, так неопровержимо действительное положение вещей.

«Существует физический мир вне нас и внутренний, духовный мир.

Который из них обоих придется естественным образом считать более реальным? Люди будут считать более реальным тот, который более привычен, с которым они раньше всего приходят в соприкосновение и который является для них источником наиболее богатого опыта. И это, несомненно, внешний материальный мир. Когда родится ребенок, он обращает свои глаза к свету, который является внешним физическим предметом. Медленно он осваивается с различными объектами в комнате. Он узнает свою мать, которая является, однако, прежде всего физическим объектом, физическим телом. Лишь значительно позже мать становится для дитяти чем-то духовным (mind), душой. В общем, все наши наиболее ранние впечатления принадлежат к материальному миру. Внутренний мир мы познаем лишь путем самонаблюдения, а привычка к самонаблюдению появляется только в юности или в зрелом возрасте, а для многих людей она едва ли вообще когда-либо возникает. Во всю эту раннюю эпоху жизни, полную впечатлений, когда формируются все наши наиболее прочные понятия, мы находимся почти исключительно под воздействием внешнего мира. Духовный мир, с которым мы знакомы гораздо меньше, представляется всем нам чем-то относительно нереальным, миром теней. Направление нашего мышления (minds) становится материалистическим.

То, что я сказал об индивидууме, относится в равной мере и к расе. Первобытный человек не размышляет о фактах своего собственного сознания. Он вынужден посвятить большую часть своей жизни добыванию пищи и отражению опасностей, грозящих

ему со стороны других физических тел. И даже в наше время большинству людей приходится затрачивать бо́льшую часть своего времени на то, чтобы наблюдать различные стороны внешних предметов. Поэтому как вследствие индивидуальной привычки, так и далеко простирающейся наследственности все люди склонны считать внешний мир более реальным, чем духовный.

...Если думают поэтому, что... где-либо существует раса людей, являющихся прирожденными идеалистами, то это нелепость. Мы... прирожденные материалисты. Оттого происходит, что когда мы пытаемся мыслить о таких объектах, которые обычно считаются нематериальными, каковы бог или душа, то сто́ит огромных усилий избегнуть представления о них как о материальных вещах. Против нас унаследованный материализм, быть может, многих сотен тысяч лет» (*Стэс В. Т.* Критическая история греческой философии. С. 8—11).

Здесь нас мало интересует, конечно, вопрос, верны или неверны отдельные частности изложения этого автора (хотя мы думаем, что многое в нем неверно). Факт, который он так настойчиво подчеркивает, как никакой материалист не мог бы сделать лучше, безусловно, верен: не только мы, вся наука с первого момента своего существования — прирожденный материалист и останется таковым, пока будут на нашей земле живые существа. И очень поучительно, конечно, слышать это от столь завзятого идеалиста, которому понимание этого так же мало мешает крепко держаться за свой идеализм, как и всем прочим идеалистам.

Сомнение в существовании мира, в этом очевидном и неопровержимом факте, который был, есть и будет как непоколебимым убеждением всякого здравомыслящего человека, так и исходной точкой и неизменной основой всякой науки, могло возникнуть только по причинам социального характера, а не на основе каких-нибудь научных данных. С тех пор как философия, плетясь в хвосте религии, выдвинула проблему существования мира, т. е. сделала это существование проблематичным, стремлением идеалистической философии стало, естественно, найти для этого научные или мнимо научные аргументы. С новейшими открытиями на этом поприще мы сейчас познакомимся. Но заранее ясно, что в этом вопросе дело касается в первую очередь не науки, а религии. Во-первых, понятие «духа» и сотворения этого мира есть коренным образом религиозное представление; во-вторых, религия была всегда питательной почвой для этого сомнения, как со своим двойственным делением мира на чувственную «юдоль плача» и сверхчувственное «царство божие», так и со своей социальной функцией в современной классовой борьбе. И затем этому способствуют также заинтересованные в сохранении и поддержке религии ученые, нередко путем сознательной подтасовки фактов своей науки, лишь бы не вступить в конфликт с религиозными учениями. Такой пример приводит Энгельс в предисловии к английскому изданию своей книжки «Развитие социализма от утопии к науке» об английских геологах Бекленде

и Мантелле, которые «перетолковывали факты из своей науки (геологии.— *В. Р.*), чтобы они не слишком резко расходились с мифами Моисеевой легенды о сотворении мира».

История философии вполне это подтверждает. Уже в своей колыбели, у греков, она зародилась как материализм и так и оставалась более или менее чистой, более или менее последовательною до того времени, когда греческое общество и вместе с ним демократия стали клониться к упадку вследствие противоречий своей социально-экономической системы, рабства, и реакция все больше брала верх. Греческая философия и не сомневалась ни в малейшей мере в существовании мира даже тогда, когда поворот в классовой борьбе обусловил ее союз с религией. Это имело место у Платона, которого можно считать не только подлинным родоначальником идеализма, но и монотеизма, в каковом качестве он пользовался в течение всего средневековья большим авторитетом у христианской церкви, учение которой содержало много платонических элементов.

С известными оговорками можно поэтому согласиться с одним исследователем истории греческой философии, по словам которого «реальность телесного мира не стала еще проблемой (для античного общества.— *В. Р.*)... если не считать нескольких единичных и преходящих веяний. Оно и не находило повода заниматься вопросом, означает ли, вообще, материя что-либо отличное от нашего сознания» (*Беумкер Кл.* Проблема материи в греческой философии. С. 5). Даже и Платон нисколько не сомневался в существовании внешнего мира, он его только раздвоил в «царство идей» и в «материальный мир», почему он и является объективным идеалистом. Столь же мало сомневался в этом другой великий идеалистический мыслитель древности Аристотель. Субъективный идеализм Беркли, по которому весь мир есть только мое представление, т. е. солипсизм, остался неизвестным античному обществу. Он является продуктом новейшей философии.

А именно в новой философии, при ее пробуждении из-под опеки религии, под которой она находилась в течение всего средневековья, положение вещей было совершенно иное, чем в античном мире. Уже тот факт, что на протяжении многих веков философия находилась под спудом и была «служанкой» религии, должен был наложить печать на характер постановки ею вопросов. Тем не менее и в Новое время философия возрождается, как материализм, с английским философом Бэконом, однако в смеси с теологическими, теистическими предрассудками, так как целомудрие, характеризовавшее греческий материализм, было окончательно утрачено в долговечном браке с религией. Также и последующие материалисты Гоббс, Локк, Спиноза либо бессознательно находились под влиянием религиозных представлений, либо должны были маскировать свой материализм, чтобы избегнуть преследований церкви. То обстоятельство, что сама современная буржуазия пронесла первые свои революции (в Голландии и в Анг-

лии) под знаменем религиозной идеологии, способствовало, в свою очередь, тому, что философия лишь постепенно могла окончательно освободиться от влияния теологии.

Что же касается идеализма, то он должен был принять в Новое время тем более *крайние* формы, что классовая борьба носила здесь совершенно иной характер, чем в античном мире, и что религия играла в ней гораздо более важную роль.

Новая философия возникает одновременно с ранним капитализмом, т. е. с новой буржуазией. С самого начала новая философия является *буржуазной философией*. Если «bellum omnium contra omnes» (война всех против всех) Гоббса отражает, по словам Энгельса, современную конкуренционную борьбу, то идеалист Декарт, как говорит Маркс, «взирает на мир глазами периода мануфактуры», рассматривая животных как машины, что было возможно лишь потому, что машина начала уже играть ту роль, которая характеризует капитализм. В современном мире идеализм представляет тоже буржуазную философию, каковой в античном мире он, конечно, не был. Подобно тому как первые материалисты имели теологические предрассудки, точно так же у первых идеалистов, например у Декарта, была полуматериалистическая душа. Но идеализм и материализм все более удаляются друг от друга, по мере того как классовая борьба буржуазии принимает иной характер; пока буржуазия боролась с феодализмом, даже идеализм содержал в себе материалистическую примесь; с тех пор как она одержала победу и ведет все более ожесточенную борьбу с трудящимися классами, идеализм становится открытым союзником религии.

В античном обществе, опиравшемся на рабский труд, церковь играла второстепенную роль. Рабы держались в повиновении с помощью грубого насилия, путем самого кровавого террора. Идеологическое воздействие на них не было ни необходимо, ни возможно, так как, будучи «варварами», т. е. по происхождению чужестранцами, они не понимали ни языка своих господ, ни друг друга. Они не имели также достаточного образования, чтобы быть способными к восприятию идеологических влияний. Совершенно иную роль идеологическое воздействие играет в современных обществах, где угнетенных «в нормальное время» стараются по возможности держать в неволе при посредстве их сознания. Здесь, следовательно, вопросы сознания и миросозерцания играют совершенно иную роль. Здесь экономико-социальные условия отражаются не только бессознательно, как обычно в античном мире, здесь религиозная и родственная и солидарная с ней идеалистическая философия становятся сознательно применяемым оружием в классовой борьбе. Поэтому современный идеализм столь же мало наивен, как и современная религия.

Последняя, в свою очередь, имеет также совершенно иную структуру, чем античные религии. Один из самых выдающихся исследователей истории религий, Робертсон Смит, рисует различие следующим образом:

«Античные религии не содержали большею частью исповедания веры; они состояли исключительно из установленных правил поведения (institutions and practices)» (Религия семитов. С. 16).

В другом месте он говорит:

«Ритуал и практическое поведение (practical usage) были, в строгом смысле, квинт-эссенцией древних религий» (Там же. С. 20).

Мы знаем, что в современных религиях дело обстоит как раз наоборот. Исповедание веры есть сущность, ядро современных религий, именно потому, что они с самого своего возникновения представляли в классовой борьбе идеологическое оружие в руках различнейших классов. Но уже с давних пор они служат таковыми исключительно в руках господствующих классов. И существеннейшей частью этого исповедания веры является «удвоение» мира, признание акта сотворения мира и принижение достоинства чувственного, земного мира. Этот скепсис в отношении чувственного мира идеализм заимствует сначала у религии. На пороге Нового времени несознательно, так сказать, непроизвольно, вследствие вековых привычек мышления, под влиянием всевластия религии в средние века, но затем, когда он вступает в союз с религией, с целью идеологического воздействия на массы, также и сознательно. В особенности это относится к современной эпохе, когда материализм находится как раз в руках опаснейшего врага буржуазии, революционного пролетариата. Идеализм становится сознательным мистицизмом. Это откровенно и высказывает один философ, относящийся очень сознательно к себе и своей эпохе:

«При всем том нужно констатировать, что общее настроение времени стало за последние десятилетия благосклоннее по отношению к показанной в этой книге перспективе (а именно к мистике.— *В. Р.*). Мистика и романтика раскрылись глубже переживаниям и созерцанию этого времени, и в нем родился классический орфик (мистик.— *В. Р.*)» (*Иоэль К.* Происхождение натурфилософии из духа мистики. С. VII).

Как история философии, так и духовная структура современного общества доказывают, таким образом, что вся установка вопроса, сомнение в существовании внешнего мира имеет исключительно только социальные корни. И, конечно, установление этого факта давало бы основание совершенно устранить этот вопрос, если бы он не играл такую большую роль, в наше время даже вновь возросшую. С другой стороны, вопрос о существовании мира затуманивается и принимает настолько сложные и «высоконаучные» формы, что ответ на него не так прост, как в том случае, когда он ставится в неприкрытом виде. В последнем случае ответить на него сравнительно нетрудно, и с идеалистом, который ставит под сомнение существование мира, можно разделаться простым указанием на всю совокупность человеческого опыта. Но

когда вопрос ставится в иной форме, когда он, как в наше время, связывается с утонченнейшими вопросами тенсорной математики и физики бесконечно малых и бесконечно больших, в которых вполне разбирается, конечно, только специалист; когда он связывается таким путем с вопросами строения материи и, вообще, выдвигается проблема материи, в понимание физической природы которой новейшее время внесло полный переворот, не приведший пока еще, однако, к ясным результатам,— то многие приходят в тупик и начинают колебаться. Величайшие авторитеты в области физики высказываются ведь против материалистов!

Здесь простая ссылка на чувства и ежедневный опыт, по-видимому, совершенно отказываются служить. Ибо если они и не могут, вообще говоря, ввести в заблуждение относительно существования мира, то очень могут обмануть — и сплошь и рядом и обманывают — в отношении природы мира. Как бесконечно отличен мир естествознания от мира наших чувств, а тем более в естествознании нашего времени, когда наше понимание природы мира подвергается чуть ли не ежедневно полной революции!

С другой стороны, если сопоставить то, что говорит нам материалистический философ о «материи», насколько абстрактным, общим, даже убогим представляется это нам по сравнению с тем, что идеалист умеет сказать о своей «идее»! Где эта «материя»? Что из себя представляет эта «материя»? Ладно, мир существует, в этом нет никакого сомнения. В этом не сомневаются даже все те идеалисты, к которым можно серьезно отнестись. Но что она такое? Опишите ее, покажите мне ее строение, ее свойства, разъясните мне «сущность» мира и «материи», ее виды, формы существования и проч. и при этом не впадите в противоречие с естествознанием!

Все эти и подобные вопросы нужно пока что отклонять, так как они представляют собой не что иное, как попытку запутать материалистов и привести их в замешательство. От материалистов требуют того, чего ни наука, ни кто-либо другой не могут дать: окончательного ответа на вопрос, на который человечество сможет всегда ответить лишь приближенно, шаг за шагом, но мы в настоящее время можем, несомненно, дать лишь очень несовершенный ответ. Все развитие естественных наук есть постоянное приближение к этой цели, и каждый новый шаг к этой цели ставит тысячу новых вопросов, которые постоянно находят лишь предварительный ответ или долго вообще не находят ответа. Так, уже цитированный д'Абро говорит:

«Когда от атомов мы переходим к электронам и протонам, мы не в состоянии утверждать, что последние представляют собою неизменные единицы. Не исключена возможность дальнейшего разложения, и был поднят вопрос о существовании субэлектронов...» (Цит. соч. С. 394).

Итак, открытие электрона означает тотчас же постановку новой проблемы. И это вполне естественно, и здесь уже мы пользуем-

ся случаем указать на то, что, как предвидел диалектический материалист Ф. Энгельс, мечты физиков дойти до последней сущности материи не осуществятся и неосуществимы, и нельзя будет свести мир к однородным последним единицам.

«Естествознание, стремящееся отыскать единую материю как таковую, стремящееся свести качественные различия к чисто количественным различиям состава тождественных мельчайших частиц, поступает так, как оно поступало бы, если бы вместо вишен, груш, яблок оно искало плод как таковой, вместо кошек, собак, овец и т. д. искало млекопитающее как таковое, газ как таковой, металл как таковой, камень как таковой, химическое соединение как таковое, движение как таковое... Как доказал уже Гегель, это воззрение, эта «односторонняя математическая точка зрения», согласно которой материя определима только количественным образом, а качественно исконно одинакова, является именно точкой зрения французского материализма XVIII столетия. Она является даже возвратом к Пифагору, который уже рассматривал число, количественную определенность, как сущность вещей» (*Энгельс*. Примечания к «Анти-Дюрингу». Архив Маркса и Энгельса. ГИЗ, 1925. Т. 2. С. 147).

Фактически подошли к двум п о с л е д н и м, «неприводимым» друг к другу элементам, электронам и протонам, но, собственно говоря, существует еще и третья «сущность», эфир, или «поле», развертывающая величайшую активность и, по мнению некоторых, единственно лишь и познаваемая (ее деятельность прежде всего и свидетельствует о наличии материальных электронов и протонов, о свойствах которых пока ничего не известно), и все-таки не долженствующая быть материей. И в связи с этим «последние» элементы ведут к противоречиям именно потому, что должны быть п о с л е д н и м и. Так будет продолжаться, пока не найдут следующие «последние» элементы или прекратят тщетные поиски последних п р е р ы в н ы х (diskiete) частей материи, которые, как это совершенно ясно для диалектического материалиста, не существуют.

Но обо всем этом ниже. Здесь шла речь о двух вещах: показать, что поставленные материалистам требования в настоящее время так же мало могут быть до конца выполнены самой наукой, как и раньше. А во-вторых, необходимо подчеркнуть, что в с п о р е м е ж д у м а т е р и а л и з м о м и и д е а л и з м о м д е л о в о в с е н е в э т о м в о п р о с е и л и э т и х в о п р о с а х.

Хотя это и может показаться противоречием, но дело обстоит так: в противоположность естественнонаучному вопросу о строении, родах, движении и проч. материи, мы можем дать о к о н ч а т е л ь н ы й о т в е т на ф и л о с о ф с к и й вопрос: «Что такое материя?», независимо от того, какие открытия сделало или еще сделает естествознание о строении, родах, свойствах, отношениях и проч. материи. Как бы ни развивалось наше знание о материи, этот ответ гласит и всегда будет гласить так: материя есть то реальное, не зависящее от человека и его сознания нечто, которое

является причиной наших ощущений, действие которого на наши чувства вызывает в нас ощущение, которым занимается естествознание и которое мы с его помощью будем познавать все полнее. Этот ответ есть окончательный и вполне достаточен для того, чтобы ответить на философскую проблему материи. Это тот же самый ответ, который мы уже слышали от физика д'Абро, отнюдь не являющегося материалистом, считавшего, как мы помним, этот ответ непременной предпосылкой всей науки физики. Этот ответ имеет также единственной целью дать естествознанию крепкий материалистический базис и охранить его от всяких влияний со стороны религии и идеализма. И если материалистическая философия не должна, конечно, находиться в противоречии с несомненными данными естествознания, то следует еще больше подчеркнуть, что естествознание ни в каком случае не должно находиться в противоречии с этой предпосылкой всякого человеческого познания. К сожалению, однако, под влиянием мощных социальных сил это иногда имеет место.

В сущности, нетрудно понять, что материалистическая философия не обязана входить ближе в отдельные детали вопроса о строении, родах, свойствах и проч. материи. Разумеется, она это делает, так как тоже интересуется этим, но ей совершенно нечего опасаться, чтобы естествознание могло ее когда-либо опровергнуть. Если иногда кажется, что это так, как, например, сейчас, то это заблуждение, которое рано или поздно рассеется, в этом мы заранее можем быть уверены. Но раньше чем пускаться в такие естественнонаучные экскурсы, материалистическая философия должна уяснить вопрос, который проводит ясную и недвусмысленную грань между основными философскими направлениями. И этот вопрос есть, конечно, в другой форме все тот же вопрос о существовании мира. Материалистическое понятие «материя» выражает не что иное, как это «реальное, объективное, абсолютное, от естествоиспытателя независимое», по выражению д'Абро, существование мира.

Что́ этот мир, природа, материя еще, кроме того, из себя представляет, это иной вопрос, которым занимается как естествознание, так и продолжает еще заниматься материалистическая философия, но его следует строго отличать от первого, основного вопроса, иначе вносится путаница именно туда, где более всего необходимы ясность и однозначность. И ясно, почему этот вопрос является таким кардинальным: именно потому, что идеалисты приемлют от естествознания все, что оно им дает, до тех пор пока оно не становится на почву философского материализма (что им и хочется предотвратить). Они могут тогда все данные естествознания истолковать по-своему: все описанные им свойства «материи» безусловно верны, «но только» они являются свойствами материализованной идеи или материи, которая существует только в нашем представлении или представляет проекцию нашего разума и т. д. и т. д. Это всегда возможно и будет возмож-

но, пока не исчезнут социальные корни идеализма. Это возможно именно потому, что наше знание о материи, как уже сказано, представляет собой бесконечный процесс, в начале которого мы стоим (естествознание существует лишь несколько столетий), и поэтому каждый шаг вперед означает вместе с тем постановку на очередь новых и новых проблем, которые не могут быть сейчас же разрешены, что дает благоприятную почву для идеализма. Кроме того, наше познание есть всегда познание конечных частей Вселенной, которая бесконечна, частичное познание целого, и самое наше познание есть часть совокупного познания (которое никогда не может быть достигнуто). Все эти несовершенства нашего познания могут всегда вновь и вновь послужить почвой для идеализма.

Итак, необходимо будет всегда строго различать философское и естественнонаучное понятие материи. Первое содержит в себе первым делом единственно только констатирование того факта, что природа есть нечто первичное, независимое от существования и сознания человека, что сущность мира не есть «дух», «идея», «понятие» и т. п., а нечто такое, продуктом чего все эти вещи сами только являются. Как мы видим, философское понятие материи довольно «широко», «обще», «абстрактно», «неопределенно» — упреки, которые идеалисты делают материалистам и которыми они хотят осмеять материалистическое понятие материи. Но нетрудно также уразуметь, что это не недостаток (как думают идеалисты), а преимущество указанного понятия. Оно должно отличаться всеми этими свойствами, чтобы вполне соответствовать своему назначению. Ибо оно служит единственно и исключительно для того, чтобы препятствовать вмешательству идеалистического и религиозного начала в естествознание.

По выполнении этой функции материалистическая философия передает на время эту «общую», «абстрактную», «неопределенную» материю естествознанию, чтобы сделать ее конкретной и определенной. Оттуда она возвращается в форме электрона и протона, в форме атома, молекул, химического вещества, белка и т. д., т. е. достаточно определенной, чтобы вступить с нею затем в дальнейшие, иные философские отношения.

Но эта материя даже в течение того времени, что она вверена естествознанию, представляет только ценность, которую философия должна требовать от него обратно. Она дана только взаймы, а не подарена. Она не может исчезнуть «бесследно», она не может и не должна быть ни утрачена, ни похищена. В настоящее время такие попытки заставить материю «исчезнуть» находятся постоянно в порядке дня. Всякий поворот естествознания служит к тому подходящим поводом, и здесь всякий раз материалистическая философия, с ее «широким», «общим», «абстрактным» понятием материи, кладет свое вето и громогласно заявляет: «Материя есть объективная реальность, т. е. она существует независимо от человека, до и после человека, сам человек есть только

развитие этой самой материи. Как бы естествознание с ней ни манипулировало, о д н о г о оно не может предпринять, о д н о г о не может открыть: небытия материи. Чтобы это предотвратить, на то существует материалистическое философское понятие материи: оно достаточно узко, достаточно определенно, достаточно конкретно, чтобы сделать это невозможным, чтобы предохранить естествознание от этих заблуждений».

Дело, таким образом, ясно, и идеалисты, которым хотелось бы добиться исчезновения материи, никогда не направляют своих атак против естествознания, а всегда против материалистической философии. Они философствуют и там, где, чтобы замести свои следы, утверждают, что занимаются чистым естествознанием. И в дальнейшем мы ограничимся, конечно, единственно и только этой стороной вопроса и не дадим себя ввести в заблуждение той путаницей, которая очень часто вносится нарочито...

Под знаменем марксизма. 1929. № 6. С. 150—159

А. А. Богданов

СИСТЕМНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ МАТЕРИИ

(из книги «Всеобщая организационная наука (тектология)») [29]

1. ОРГАНИЗАЦИОННЫЕ КОМПЛЕКСЫ.

Первые попытки точно определить, что такое организация, привели к идее ц е л е с о о б р а з н о с т и. Понятие организации относилось тогда, конечно, только к живым существам, и исходным пунктом исследования брался отдельный организм. Целесообразное устройство разных его частей и целесообразная их связь не только были очевидны, но при дальнейшем исследовании этот их характер выступал все полнее и глубже, поражал своим совершенством.

Идея целесообразности заключает в себе идею цели. Организм, организация имеют свою «цель» и «сообразно» ей устроены. Но цель предполагает кого-то, кто ее ставит и реализует, существо сознательно-активное, устроителя, организатора. Кто же именно поставил организму человека, животного, растения те цели, которые достигаются в его жизненных функциях? Кто устроил органы и ткани сообразно этим функциям? Эта вполне естественная для обыденного мышления постановка вопроса немедленно лишала исследование всякой научности, направляла усилия мысли в область метафизики и религии, приводила к принятию личного творца, бога. И до сих пор жрецы всех религий, христианских и нехристианских, в основу «апологетики», то есть теоретической защиты религий, кладут «целесообразность» устройства живых существ.

С развитием науки, однако, выяснилось, что те соотношения,

которые выражаются словом «целесообразность», могут возникать и развиваться вполне естественным путем, при отсутствии всякого «субъекта», сознательно ставящего цели,— что в природе существует объективная целесообразность. Она — результат мировой борьбы организационных форм, в которой формы «нецелесообразные» или «менее целесообразные» разрушаются и исчезают, «более целесообразные» сохраняются: процесс естественного подбора. И самое понятие целесообразности оказывается при этом, в сущности, только аналогией, или, вернее, метафорой, способной вводить в заблуждение. Ясно, что оно не годится для научного определения организованности.

Попытка формально определить организованность как гармонию или соответствие частей между собой и с целым также не решает вопроса; это просто замена слова «организованность» его синонимами. Надо именно выяснить, в чем заключается это соответствие или гармония, а иначе нет пользы ставить одно обозначение на место другого.

Биологи уже давно характеризовали организм как «целое, которое больше суммы своих частей». Хотя, употребляя эту формулу, они сами вряд ли смотрели на нее как на точное определение, особенно ввиду ее внешней парадоксальности, но в ней есть черты, заслуживающие особого внимания. Она не включает фетиша — ставящего цели субъекта — и не сводится к тавтологии, к повторению того же другими словами. А ее кажущееся или действительное противоречие с формальной логикой само по себе еще ничего не решает: ограниченность значения формальной логики вполне установлена научно-философской мыслью.

Что, собственно, подразумевалось под словами: «Организм есть целое, которое больше суммы своих частей»? В каком смысле или отношении он больше этой суммы? Дело идет, очевидно, о его жизнеспособности, его силе в борьбе с окружающей средой. В разъединенном состоянии части сколько-нибудь сложного организма обладают жизнеспособностью либо бесконечно малой, либо настолько пониженной, что сумма ее величин, если бы ее удалось численно выразить, была бы, конечно, гораздо меньше величины, соответствующей живому целому: тело, лишенное руки, и рука, от него отрезанная,— достаточный пример. Но исследовать вопрос на таких сложных системах, как организм, и на таких относительных, трудноизмеряемых величинах, как жизнеспособность, всего менее удобно: лучше начать с комбинаций более простых.

Таково, например, элементарное сотрудничество. Уже соединение одинаковых рабочих сил на какой-нибудь механической работе может вести к возрастанию практических результатов в большей пропорции, чем количество этих рабочих сил. Если дело идет, положим, о расчистке поля от камней, кустарников и корней и если один человек расчищает в день одну десятину, то два вместе выполняют за день не двойную работу, а больше, $2^1/_4$—$2^1/_2$ десятины. При 3, 4 работниках отношение может оказаться еще более благоприятным — до известного предела, ра-

зумеется. Но не исключена и та возможность, что 2, 3, 4 работника совместно выполняют менее, чем двойную, тройную, четверную работу. Оба случая всецело зависят от способа сочетания данных сил. В первом случае вполне законно утверждение, что целое оказалось практически больше простой суммы своих частей, во втором — что оно практически ее меньше. Первое и обозначается как организованность, второе — как дезорганизованность.

Итак, сущность этих понятий сводится к сочетанию активностей, взятому с его практической стороны; и для полной ясности формулы о целом, которое больше или меньше суммы своих частей, ее надо дополнить этим словом «практически». Тогда она становится простым выражением несомненного, бесспорного факта. И все-таки с логической стороны некоторая парадоксальность в ней остается, по крайней мере для среднего современного мышления. Оно легко представляет себе, каким образом соединение активностей может уменьшить их практическую сумму: это происходит тогда, когда они друг другу противодействуют, вполне или отчасти друг друга парализуют, уничтожают,— словом, взаимно «дезорганизуются». Но каким образом величины могут соединяться так, чтобы это увеличивало их практическую сумму? С первого взгляда, здесь получается какое-то создание из ничего.

В действительности загадка решается просто,— надо только представить организуемые активности вместе с теми сопротивлениями, которые они преодолевают. Почему два работника совместно выполняют расчистку поля не в 2, а, например, в два с половиной раза быстрее, чем один? Экономист в ответ на это укажет такие моменты: во-первых, самая совместность работы действует на нервную систему работника оживляющим, ободряющим образом и тем повышает интенсивность труда; во-вторых, соединение двух сил позволяет преодолевать препятствия, каждую из них в отдельности превышающие, а многие препятствия, ее не превышающие, но для нее значительные, осиливать гораздо быстрее. Исследуем оба эти момента, начиная со второго, легче поддающегося анализу.

Пусть мускульная сила каждого работника в отдельности позволяет ему поднять и перетащить камень весом в 5 пудов, но не больше. Двое могут справиться с камнем, конечно, не в 10 пудов, а меньше, потому что комбинировать усилия нельзя без потери, то есть без некоторой взаимной помехи: эта сумма всегда окажется меньше, чем результат простого сложения; допустим, она равна 9 пудам. В таком случае камень в 8 пудов для одного работника представляет сопротивление либо вообще непреодолимое, либо вынуждающее к изменению метода работы, значит, во всяком случае к значительной лишней затрате энергии и потере времени, например на раскалывание камня молотом или на устройство рычага для его передвижения. Координация сил двух работников устраняет непреодолимость или надобность в изменении

методов. Если же камень и меньше 5 пудов, но близок к этому пределу, то отдельный работник вынужден применять к нему наибольшее напряжение, причем резко истощает свои силы и затрачивает гораздо больше времени, тогда как для двоих этот вес много ниже предельного, они убирают его со средним напряжением и быстро.

Здесь сопротивления постоянны. Но они могут и изменяться в зависимости от условий самого сотрудничества. Например, пусть два работника должны поднять самих себя из колодца, на дне которого они находятся. Для подъема служит большая бадья, веревка которой перекинута через простой блок и концом доходит до дна, где лежит и самая бадья. Вес этой последней 40 кг, вес каждого работника 70 кг, а сила, с которой он может тянуть веревку, 100 кг. Значит, отдельно ни тот, ни другой поднять себя данным аппаратом не может: специфическая активность равна 100 кг, а сопротивление 40+70=110 кг. Но вместе они в силах поднимать, допустим, несколько меньше 200, а именно хотя бы 180 кг. В таком случае при сотрудничестве они в состоянии поднять себя, потому что вся тяжесть будет 40+70+70, то есть тоже 180 кг. Сопротивления складываются, но только отчасти, часть же их остается неизменной общей величиной; и хотя суммирование активностей несовершенно, оно все-таки превосходит это частичное суммирование сопротивлений (в одном случае эмпирическая сумма больше каждого из двух слагаемых в $\frac{180}{100}$, то есть 1,8 раза, в другом в $\frac{180}{110}$, то есть приблизительно в 1,64 раза).

Что касается «психического» влияния сотрудничества, то оно относится к в н у т р е н н и м сопротивлениям организма. При труде в одиночку работник все действия предпринимает и выполняет за счет собственной инициативы и собственных стимулов; для каждого нового акта ему приходится вполне самостоятельно настраивать соответственным образом свой нервно-мускульный аппарат. В совместной же работе значительная доля этого процесса приспособления идет за счет подражания, то есть гораздо более механическим, более автоматическим путем, при котором для подражающего внутренние сопротивления организма значительно меньше. Возбуждающее действие видимой успешности работы также сводится к уменьшению внутренних сопротивлений и т. п.

В общем, как видим, дело сводится к отношению между организуемыми активностями и теми сопротивлениями, на которые они направлены. Организуемые активности складываются не без потери, так что, взятая сама по себе, их практическая сумма м е н ь ш е, чем была бы при точном численном их сложении: 5 пудов и 5 пудов дали у нас в результате 9 пудов. Но сопротивления либо совсем не складываются — восьмипудовый камень для одного и для двух работников остается того же веса,— либо если складываются, то менее совершенно, чем организуемые активности; здесь это видно на внутренних сопротивлениях организма, связанных с переменами в направлении усилий: если для

каждого при самостоятельном переходе от одного действия к другому такое сопротивление равно a, то для двух вместе оно не $2a$, потому что на сцену выступает подражание, и для одного из двух, того, который следует примеру другого, эта величина значительно уменьшается: $a+a$ дает практическую сумму, например, $1^1/_2a$*.

Впрочем, дело не только в том, какое сложение совершеннее, какая из двух сумм ближе к математической. Возможен случай, когда специфические сопротивления складываются полностью, а специфические активности — лишь отчасти, и тем не менее организованность налицо. Предположим, что для матери и младенца требуется перемещение из одного пункта в другой. Младенец еще не умеет ходить, следовательно, его специфическая активность по отношению к поставленной задаче равна нулю; сопротивление же — масса его тела — представляет реальную величину. Для матери величина специфической активности реальна и превосходит величину сопротивления: например, первую можно выразить коэффициентом 100, тогда как вторую —60; то есть если вес тела матери 60 кг, то это значит, что она могла бы еще пройти требуемое расстояние и в том случае, если бы ее вес увеличился до 100 кг; вес же ее ребенка, допустим, 10 кг. Итак, она берет ребенка на руки и отправляется с ним вместе. Объективный результат больше суммы тех, какие получились бы при отсутствии связи между двумя существами: перемещение их обоих, а не только одной матери, какое произошло бы тогда. А что дают наши суммирования? Специфические активности 100+0— в сумме даже не 100, а несколько меньше, потому что ребенок не только весом увеличивает работу матери, но, кроме того, стесняет ее движения, препятствуя нормальному положению тела при ходьбе и отвлекая внимание; пусть поэтому сумма здесь будет 95. Напротив, специфические сопротивления — вес или масса — складываются без потери: 60+10=70. Но 95 все-таки больше 70, и соотношение обнаруживает характер организованности.

Итак, организованное целое оказалось на самом деле практически больше простой суммы своих частей, но не потому, чтобы в нем создавались из ничего новые активности, а потому, что его наличные активности соединяются более успешно, чем противостоящие им сопротивления. Наш мир есть вообще мир разностей: только разности напряжений энергии проявляются в действии, только эти разности имеют практическое значение. Там, где сталкиваются активности и сопротивления, практическая сумма, воплощенная в реальных результатах, зависит от способа

---

* На этой относительной изменчивости сопротивлений основан любопытный и важный практический парадокс. Если А убегает, а В преследует его, то в случае полного равенства их сил и способностей второй неизбежно догонит первого: А принужден вполне самостоятельно выбирать путь, изменять направление, реагировать на все препятствия; между тем В в той или иной мере может следовать его примеру, затрачивая соответственно меньше энергии.

Тектология полна таких парадоксов, показывающих, насколько не охватывают действительность формальные, отвлеченные понятия, как математическое равенство, логическое тождество и т. п.

сочетания тех и других; и для целого эта сумма увеличивается на той стороне, на которой соединение более стройно или «гармонично» заключает меньше «противоречий». Это и означает более высокую организованность.

Иллюстрация из иной области — симбиоз субойки и зоохлореллы, одноклеточной инфузории с одноклеточной водорослью, которая в ней живет. Первая принадлежит к простейшим животным, потребляет кислород и выделяет углекислоту; вторая — из простейших растений, заключает в себе зеленые зерна хлорофилла, за счет энергии солнечных лучей разлагает углекислоту, пользуясь ею как материалом для своих тканей, и выделяет кислород. Таким образом, известная доля активностей, в материальной форме того или иного вещества, теряемая одним участником симбиоза по непригодности для него, приобретается непосредственно другим и обратно,— следовательно, сохраняется в симбиотическом целом. Понятно, что это целое практически располагает большей суммой активностей, чем если бы его части существовали отдельно: образец бесконечно распространенного типа организационных связей.

Элементарная иллюстрация из неорганического мира: миллион мелких кристаллических частиц, вместе весящих один грамм, развеиваются в пространстве легким дуновением ветра: а связанные в целый кристалл, они испытали бы от такого же воздействия разве лишь легкую вибрацию.

2. АКТИВНОСТИ — СОПРОТИВЛЕНИЯ И ТИПЫ ИХ СОЧЕТАНИЙ.

Как видим, организационное исследование совершенно одинаково оперирует и с активностями человеческими, и с иными активностями или «энергиями», свойственными другим живым существам и, наконец, процессам неорганической природы. Понятие «активности вообще», или «энергии», генетически имеет своей основой именно активность человека; она впервые и стала объектом мышления: слова первобытного языка, а значит, и первичные понятия были выражением трудовых действий. К животным понятие «активности» мы относим постольку, поскольку представляем их по образцу людей. К стихийным явлениям идея «работы», а затем более общая и отвлеченная идея «энергии» применяется вследствие того, что в нашем опыте они оказывают на различные комплексы такое же изменяющее действие, разлагающее или комбинирующее, какое достигается человеческими усилиями.

Этого не надо, конечно, принимать в том смысле, чтобы стихийная активность отожествлялась с нашей, как бывает в наивном мышлении дикарей. Научное познание всегда имеет в виду глубокие различия между той и другой. Но и оно, сознательно или бессознательно, исходным пунктом для выработки понятия энергии вообще брало и варьировало понятие трудового усилия. В русском языке термин «работа» представляет промежуточный оттенок:

«трудится» только человек, «работает» и домашний скот, и машина, и сила ветра, причем имеются в виду постоянно механические действия. «Энергия» же охватывает и механическую работу, и все процессы, способные переходить в нее или из нее получаться, следовательно — ей эквивалентные, как тепловые, химические и проч.

Когда какая бы то ни было активность, разлагающая или комбинирующая, направляется на определенные комплексы, она неизбежно встречает в них сопротивление, более значительное или более слабое. Сопротивление это измеряется той суммой усилий или вообще той суммой энергии, которая затрачивается на то, чтобы его преодолеть. Оно дает нам некоторую характеристику самих комплексов: оно зависит и от их состава, то есть от элементов, из которых они образованы, и от строения, то есть взаимоотношений между этими элементами. Так, сопротивление, которое оказывает организм животного или растения нашему воздействию, определяется и свойствами его органов, тканей, и той связью, которая существует между ними. Сопротивление психических ассоциаций работе познавательного анализа или синтеза обусловливается и материалом представлений, из которого ассоциации образованы, и характером их ассоциативного соединения, формой и степенью прочности их связей.

Но понятие «сопротивления» не является чем-либо особым и самостоятельным. Это — та же активность, но взятая с иной точки зрения — как противопоставленная другой активности. Когда два человека борются, активность одного есть сопротивление для другого и обратно. Также если две армии, два класса борются между собой, то активности каждой стороны являются сопротивлениями для другой, дело лишь в точке зрения того, кто обозначает. С точки зрения охотника, или наблюдателя, который берет его за центр наблюдаемых фактов, усилия этого охотника представляют активности, а усилия всех животных, на которых он охотится,— сопротивления; но если в центре описания поставить борющееся за свою жизнь животное, то его усилия воплощают активности его организма. Раньше существовала концепция сопротивления абсолютно-пассивного, или «инерции», которая сама не есть активность, но противостоит активности. Но эта идея разрушена прогрессом науки. Инерция материи, воплощающаяся в ее «массе», оказалась проявлением концентрированной в ней энергии, а именно электрической; «инертные» атомы рассматриваются теперь как поле самых интенсивных процессов Вселенной. Таким образом, категории «активность — сопротивление» не только вполне соотносительны, но и обратимы: всякая активность есть сопротивление для других активностей, которым она противостоит, а также и наоборот.

В этом смысле опять-таки нет принципиальных различий в природе, между живым и неживым, сознательным и стихийным и проч.; элементы всякой организации, всякого комплекса, изучаемого с организационной точки зрения, сводятся к активностям-сопротивлениям.

Самое понятие «элементов» для организационной науки всецело относительное и условное: это просто те части, на которые, сообразно задаче исследования, понадобилось разложить его объект; они могут быть как угодно велики или малы, могут делиться дальше или не делиться — никаких рамок анализу здесь поставить нельзя. Элементами звездных систем приходится брать гигантские солнца и туманности; элементами общества — предприятия или отдельных людей; элементами организма — клетки физического тела — молекулы, или атомы, или электроны, в зависимости от поставленной задачи; элементами теоретической системы — идеи, понятия; психической ассоциации — представления, волевые импульсы и т. д. Но как только в ходе исследования любой из этих элементов потребуется — практически или мысленно — разлагать дальше, он начинает рассматриваться в качестве «комплекса», то есть сочетания, соединения каких-либо элементов следующего порядка, и т. д.

Всякое разложение на элементы, реально выполняемое или только мыслимое, есть, разумеется, дезорганизация. Оно для того ведь и делается, чтобы уменьшить сопротивление вещей нашим усилиям, практическим или познавательным, усилиям, посредством которых мы затем организуем элементы в новые, желательные для нас, сочетания. *Дезорганизованное целое практически меньше суммы своих частей*, это определение само собой вытекает из предыдущего.

По поводу примера из области сотрудничества уже упоминалось, что общая рабочая сила двух сотрудников может оказаться и меньше суммы их отдельных рабочих сил. Это и есть случай дезорганизации: два работника не помогают, а мешают друг другу. В известной комбинации силы их могут совершенно парализоваться,— когда, например, они тянут за одну веревку в противоположные стороны: тогда толчок ребенка приведет в движение всю эту систему. Если же силы тянущих выражаются, положим, 10 и 9 пудами, то практическая сумма, определяющая движение системы, равняется одному пуду вместо 19.

Надо заметить, что полной, идеальной организованности в природе не бывает: к ней всегда примешана, в той или иной мере, дезорганизация. Так, даже наилучше устроенное сотрудничество не может быть свободно от всяких, хотя бы минимальных, внутренних помех и несогласованностей, наилучше сконструированная машина — от вредных трений и т. п. Иногда на одной и той же системе удается фактически наблюдать все переходные ступени — от высшей организованности до глубочайшей дезорганизации, как это бывает, например, при постепенно развертывающейся ссоре между близкими сотрудниками или между супругами.

Естественный магнит — это, как известно, кусок особой руды, магнитного железняка,— можно значительно усилить, присоединив к нему оправу из мягкого железа, хотя оно само по себе не магнит, или, вернее, активный магнетизм в нем практически бесконечно мал. Этот яркий пример «неорганической» организован-

ности научная теория объясняет таким образом. Частицы железа сами по себе магниты; но в мягком железе они расположены совершенно беспорядочно, повернуты по всем возможным направлениям, и их магнитные действия взаимно уничтожаются в этом хаосе. Но когда они попадают в достаточно сильное магнитное поле, то есть в сферу значительного магнитного действия, имеющего одно определенное направление, то они в большей или меньшей степени поворачиваются, «ориентируются» по линии этого притяжения, и их собственные действия уже отчасти не уничтожают друг друга, а складываются: оправа становится сама активно-магнитной в целом и усиливает, таким образом, основной магнит. И здесь дело сводится к более совершенному сложению активностей, при котором они перестают быть взаимными сопротивлениями. Если же сложить два вполне равносильных прямых магнита противоположными полюсами вместе, то их магнитные действия взаимно парализуются, практическая сумма будет близка к нулю; это — дезорганизованная магнитная система.

Третий тип: комплекс, составленный из нескольких человек, не связанных никаким сотрудничеством, но и невраждебных друг другу, из людей «взаимно нейтральных», обладает, в общем, именно таким количеством сил, или активностей-сопротивлений, которое равно сумме сил этих отдельных лиц. Газы воздуха при обычных условиях взаимно нейтральны физически; чтобы преодолеть их общее давление, требуется в барометре столб ртути, равный как раз сумме столбов ртути, соответствующих в отдельности давлению кислорода, азота, углекислоты, водяного пара, аргона и проч. Вес мешка с картофелем, или его сопротивление усилиям поднимающего, есть точная сумма веса отдельных картофелин и мешка.

Первый тип комплексов мы будем обозначать как *организованные*, второй — как *дезорганизованные*, третий — как *нейтральные*.

Понятие «дезорганизованности», как и «организованности», достаточно выяснено. Но как понимать третий тип — «нейтральные» комплексы? Если в них не наблюдается ни взаимного усиления, ни такого же ослабления активностей, то всего проще, по-видимому, принять, что в них и нет никакого взаимодействия между элементами. Но такой взгляд противоречил бы всем основам современного научного мировоззрения, для которого все связано, все влияет, все действует одно на другое.

Можно затем допустить, что в нейтральном комплексе действия элементов друг на друга слишком незначительны для наших способов восприятия и измерения. Например, согласно закону тяготения вес мешка с картофелем не абсолютно точно должен равняться сумме измеренных отдельно величин веса каждой картофелины и мешка: их взаимное притяжение в зависимости от их расположения в пространстве изменяет эту сумму; но разница неуловима, разумеется, для нынешней научной техники.

Однако такая точка зрения никоим образом не исчерпывает

вопроса; иногда она даже неприменима. Например, если в насыщенный раствор какой-нибудь соли положить кристалл той же соли, то весь комплекс представляется химически и физически нейтральным: обе его части, жидкая и твердая, сохраняют свои свойства, а следовательно, по отношению к этим свойствам целое является простой суммой своих частей. Но нельзя сказать, чтобы между кристаллом и раствором взаимодействие было ничтожным, неуловимо малым; оно значительно, и может быть обнаружено существующими методами; но оно имеет двусторонний характер: раствор разъедает кристалл, отнимая его частицы, и в то же время, становясь благодаря этому пересыщенным, в свою очередь отлагает на него равное количество частиц. Таким образом, кристалл испытывает со стороны раствора параллельно действие дезорганизующее и организующее, а раствор в свою очередь то и другое со стороны кристалла. Равенство организующего и дезорганизующего действия дает нейтральную связь комплекса.

Это — применение к тектологии обычной во всех точных науках идеи подвижного равновесия: там, где нет видимых изменений, принимается наличность двух равных и противоположных тенденций, взаимно маскирующих одна другую. Например, сохранение живого организма — результат равенства ассимиляции с дезассимиляцией в обмене веществ и энергии; сохранение формы водопада — результат равенства непрерывного притока и оттока воды и т. п.

Яркую научную иллюстрацию трех основных соотношений дает интерференция волн — электрических или световых, воздушных и всяких иных. Накладываясь одна на другую, они могут усиливать или ослаблять друг друга. Пусть две равные световые волны идут таким образом, что подъем одной в точности совпадает с подъемом другой, и, следовательно, долина с долиной тоже. Тогда общая сила света, от них воспринимаемого, окажется не двойная, а четверная: 1+1 равняется 4. Если же, напротив, подъем одной вполне сливается с долиной другой и обратно, то свет и свет вместе дают темноту: 1+1 равняется нулю. Между этими двумя пределами организованности и дезорганизации лежат все промежуточные, и в числе их та идеально средняя, при которой сила света точно соответствует арифметике: 1+1=2. Это именно тот случай, когда подъем одной волны наполовину совпадает с подъемом, наполовину — с долиной другой. Здесь соотношения организованности и дезорганизации взаимно уравновешиваются, и получается нейтральное сочетание.

Как видим, только при равновесии противоположных тектологических тенденций священная формула здравого смысла — «дважды два четыре» — осуществляется в самой действительности. Это не мешает ей быть приблизительно верной в массе случаев, потому что организующие и дезорганизующие процессы постоянно сплетаются в нашем опыте, но именно приблизительно. Она вполне точна лишь в предельной, в идеальной комбинации;

чем совершеннее способы исследования, тем неизбежнее обнаруживаются уклонения от нее; при достаточной точности анализа никакой случай не оказался бы строго ей соответствующим.

Разумеется, можно сказать, что два человека и два других человека всегда составляют ровно четыре человека, не больше и не меньше. Но тогда коренная неточность и условность заключается в том, что реально-различные и неравные комплексы — отдельные люди — берутся как идеально равные математические единицы, то есть в самом обозначении заранее отброшены все неравенства и различия. Произвольность этого приема станет сразу ясна, если мы спросим, составляют ли две женщины и два одноклеточных человеческих эмбриона, начинающие развиваться внутри их организмов, действительно четыре человека.

Теория служит для практики, счет существует для реального расчета. И хотя, например, для армии подбираются человеческие единицы сравнительно однородные по силе и выносливости, однако их число есть весьма недостаточное само по себе, данное для военных расчетов, хотя бы и приблизительных. Опыт французских колониальных войн в Северной Африке показал, что при равном вооружении средний арабский солдат в столкновении один на один не хуже среднего французского; но отряд в 200 французских солдат уже фактически сильнее арабской дружины в 300—400 человек; а войско из 10 тысяч французов разбивает армию туземцев в 30—40 тысяч человек. Европейская тактика дает более совершенное суммирование человеческих боевых сил, и математический счет опровергается на деле. Но как первое приближение для практического расчета он, конечно, остается полезен и необходим.

В других случаях это первое приближение бывает уже достаточным для обычных потребностей жизни или даже вообще довольно точным. Во всех случаях, где его удается установить и применить, его практически организационное значение огромное. Таков жизненный смысл математики; без нее невозможна была бы ни научная техника, ни вся современная система производства и рынка, ни планомерное ведение современной войны.

Легко заметить, что между математикой и тектологией имеется какое-то особенное соотношение, какое-то глубокое родство. Законы математики не относятся к той или иной *области* явлений природы, как законы других специальных наук, а ко *всем* и *всяким* явлениям, лишь взятым со стороны их величины: она по-своему универсальна, как тектология.

Для сознания, воспитанного на специализации, самое сильное возражение против возможности всеобщей организационной науки есть именно эта ее универсальность: разве допустимо, чтобы одни и те же законы были применимы к сочетаниям астрономических миров и биологических клеток, живых людей и эфирных волн, научных идей и атомов энергии?.. Математика дает решительный и неопровержимый ответ: да, это вполне допустимо, потому что это уже есть на деле — два и два однородных отдель-

ных элемента составляют четыре таких элемента, будут ли это астрономические системы или образы сознания, электроны или работники; для численных схем все элементы безразличны, никакой специфичности здесь нет места.

В то же время математика — не тектология, и самое понятие организации в ней не встречается. Если так, что она такое?

Ее определяют как «науку о величинах». Величина же есть результат измерения; а измерение означает последовательное прикладывание к измеряемому объекту некоторой мерки и, очевидно, исходит из той предпосылки, что целое равно сумме частей. Измерять явление или рассматривать его как величину, то есть математически, это и значит брать его как целое, равное сумме частей, как нейтральный комплекс. А мы установили, что нейтральный комплекс есть такой, в котором организующие и дезорганизующие процессы взаимно уравновешены.

Итак, математика есть просто тектология нейтральных комплексов, определенная, раньше других развившаяся часть всеобщей организационной науки. Она обходилась до сих пор без понятий организации — дезорганизации потому, что ее исходным пунктом являются сочетания, в которых то и другое взаимно уничтожается, или, вернее, парализуется.

Во всех естественных науках различаются два отдела: «статика» — учение о тех или иных формах, взятых в равновесии; «динамика» — исследование тех же форм и их движения в их изменениях. Например, анатомия и гистология организма это — его статика, физиология — его динамика. Статика повсюду развилась раньше динамики, а затем сама преобразовывалась под ее влиянием. Между математикой и тектологией, как видим, аналогичная связь: одна выражает организационно-статическую точку зрения, другая — организационно-динамическую. Эта вторая точка зрения есть и наиболее общая: равновесие всегда только частный случай движения, и притом, в сущности, лишь идеальный — результат вполне равных и вполне противоположно направленных изменений.

Разумеется, математика исследует и изменение величин, но не касаясь организационной формы тех процессов, к которым они относятся: эта форма предполагается статической, неизменной, а результат всякого такого изменения — новая величина — остается по-прежнему нейтральным комплексом, равным простой сумме своих частей. В математический анализ входят и те случаи, когда величины взаимно уничтожают друг друга, вполне или отчасти, то есть соединяются в смысле дезорганизации, как положительные и отрицательные величины или же как «векторы»; но это — взаимная дезорганизация, все-таки, величин, и приводящая лишь к новым величинам — от нейтральных комплексов к нейтральным *. Следовательно, эта математическая динамика

* Положительные и отрицательные величины — символы движений, направленных прямо противоположно; векторы — символы движений, на-

не есть динамика организационная, не относится к преобразованию организационных форм.

Итак, для тектологии первые, основные понятия — это понятия об элементах и об их сочетаниях. Элементами являются активности-сопротивления всех возможных родов. Сочетания сводятся к трем типам: комплексы организованные, дезорганизованные и нейтральные. Они различаются по величине практической суммы их элементов.

3. ОТНОСИТЕЛЬНОСТЬ ОРГАНИЗАЦИОННЫХ ПОНЯТИЙ.

Исследование различных комплексов приводит к выводу, что в тектологии сохраняет силу и другой принцип точных наук: идея относительности. Организованная система бывает таковою не вообще, не универсально, а лишь по отношению к каким-либо определенным активностям, сопротивлениям, энергиям; и вместе с тем по отношению к другим она может быть дезорганизованной, к третьим — нейтральной.

Комплекс, образуемый совокупностью работников какой-нибудь фабрики, есть высокоорганизованная система по отношению к техническому процессу. Но если они придерживаются различных направлений в вопросах о защите своих интересов и прав, то эта же система окажется весьма дезорганизованной в экономической и политической практике. Наконец, в сфере потребления это комплекс приблизительно нейтральный; здесь взаимные влияния слабы, и результат их — трудноуловимая величина. Машина является организованным комплексом с точки зрения специальных ее функций или тех сопротивлений материи, на которые она рассчитана,— но нейтральным, либо дезорганизованным по отношению ко всяким иным силам: ее вес — точная сумма веса ее частей; а разрушить ее часто может даже ничтожное воздействие из числа тех, к которым она не приспособлена, например песчинка, попавшая в ее тонкие, но необходимые части. Иные сплавы, сильнее противостоящие гнутию, растяжению, скручиванию, чем составные их металлы, напротив того, легче их поддаются повышению температуры, имеют более низкую точку плавления.

В науках биологических и социальных, однако, понятие «организованности» применяется чаще всего в некотором неопределенно-безотносительном смысле, как «организованность вообще». При этом самое понятие обычно подменяется другим, которое далеко с ним не совпадает: когда говорят о высоко- или низкоорганизованных растениях, животных, коллективах, то имеют в виду

правленных различно, как, например, стороны треугольника. Идя по одной, а затем по другой стороне треугольника, мы придем в тот же самый пункт, куда приведет и третья сторона; это изображается в сложении векторов таким образом, что сумма двух сторон треугольника равна третьей стороне, хотя численно, разумеется, третья сторона всегда меньше суммы двух других. Теория векторов, а также и развившаяся из нее теория кватернионов и тенсорный анализ дают огромные упрощения в задачах о пространстве, о силах, скоростях и проч.

их сложность и дифференциацию частей. Но очевидно, что возможны комплексы чрезвычайно сложные, с весьма дифференцированными частями, а в то же время в высшей степени дезорганизованные. Чему же на деле соотносительна эта жизненная «организованность вообще»?

Она соотносительна обычным влиянием среды — ее активностям и сопротивлениям. Эта среда и подразумевается, хотя бы бессознательно, в подобных выражениях, причем принимается как нечто вполне известное и для всех живых существ одинаковое,— предпосылка, которую достаточно сознать и формулировать, чтобы увидеть ее неверность. Высокоорганизованным признается такой организм или коллектив, который способен преодолевать многочисленные и разнообразные активности-сопротивления своей нормальной среды. Точное исследование во многих случаях должно будет разлагать эту неопределенную организованность на определенные, специальные виды, относящиеся к одной, другой, третьей и т. д. активности или сопротивлению.

Изучение форм и методов организации обязано считаться еще с иной относительностью. История показывает, что в развитии человечества, по мере того как изменялась его социальная природа, организация его собственной практики и мышления, изменялась для него также организация Вселенной в ее целом и отдельных ее комплексов. В эпоху раннего патриархального быта всем предметам органического и неорганического мира приписывалась та высшая организованность, которая выражается в понятии «души». Долго после того мир небесных светил еще представлялся как планомерно организованная система, и самые светила — как властные живые существа. Впоследствии перестали видеть какую бы то ни было организованность за пределами явлений жизни; а специально «душу» или психику Декарт отрицал и у животных. Теперь же организованность находят вновь, например в процессах кристаллизации; мы же, придав этому понятию больше точности и отчетливости, вынуждены признать его универсальным.

Аналогичные различия существуют и в пределах одной и той же эпохи. Например, даже в настоящее время пласмодий для незнающего человека — простая слизь, нечто в высшей степени неорганизованное; для биолога это — колония живых клеток с ядрами, со сложным размножением, с функциями питания, дыхания и т. д. Сложная и тонкая машина для знакомого с ее устройством человека — высокоорганизованная система; для дикаря она — хаотичная груда металлических кусочков и пластинок, а когда он видит ее в действии — живое существо.

Такова социально-историческая относительность понятия организованности.

Всеобщая организационная наука (тектология). 3-е изд. Л.-М., 1925. Ч. 1. С. 81—99

Б. М. Завадовский

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ С. П. КОСТЫЧЕВА «О ПОЯВЛЕНИИ ЖИЗНИ НА ЗЕМЛЕ» И КНИГУ В. И. ВЕРНАДСКОГО «НАЧАЛО И ВЕЧНОСТЬ ЖИЗНИ»

Эти две книжки принадлежат, бесспорно, к числу наиболее талантливых и солидных популяризаций, посвященных этому вечно волнующему и животрепещущему вопросу. Оба автора — крупные ученые, своими специальными интересами соприкоснувшиеся с этой проблемой, первый — как физиолог растений и микробиолог, второй — как минералог, специально разрабатывающий в последние годы вопросы о влиянии организмов на минеральную жизнь земной коры. Все это кладет на обе книжки печать оригинальной проработки и близкого знакомства с историей и фактическим содержанием затронутой проблемы.

К сожалению, высокоценные в фактической части своего изложения, обе книжки дают, с нашей точки зрения, неправильное решение вопроса в своей заключительной и неизбежно гипотетической части, гипотетической потому, что современная наука пока ничего не может предложить по этому вопросу, кроме более или менее обоснованных гипотез.

Центральное место в книжке Костычева занимает очень обстоятельное изложение истории вопроса о самопроизвольном зарождении микроорганизмов, начиная с момента открытия микроскопа и кончая классическими опытами Пастера и его полемикой с Буше и Бастианом. Предшествующая история средневековых представлений им затрагивается лишь вскользь. Но зато глава, посвященная работам Пастера, является чуть ли не наилучшим изложением вопроса в русской популярной литературе.

Такова *фактическая* часть книги. Далее, переходя к гипотетической части положения вопроса, Костычев дает подробное обоснование гипотезы панспермии и вечности жизни, сторонником которой он является.

При этом Костычев пытается доказать, что такая точка зрения ничего не имеет общего с туманной и враждебной прогрессу теорией «витализма», не признающей полного применения законов физики и химии к живым существам. А в издании Гржебина он добавляет еще новый абзац, где пытается доказать, что виталистом является не он, а Пфлюгер.

Мы не можем согласиться с этими последними соображениями Костычева. Нам кажется, что в его лице мы имеем еще один пример человека, который, оставаясь, как активный работник науки, стихийным реалистом и механистом, не довел до конца логическую нить своих рассуждений, чтобы признать, что принятие гипотезы вечности жизни есть первый шаг в сторону виталистических тенденций.

Именно с этой стороны нам представляется весьма интересной и знаменательной книжка академика Вернадского.

Как и Костычев, Вернадский также выступает сторонником идеи вечности жизни, но он умеет делать ясные и логические выводы из этого признания.

«Несомненно,— говорит он (С. 54),— отказ от абиогенеза (археогенеза, т. е. идеи первичного самозарождения.— *Б. З.*) и замена его представлением об извечности жизни и живого в той форме, какую мы изучаем в биологии, не является безразличным и для эволюционной теории, и для авиталистического представления о живом организме».

Далее он говорит более определенно: «Признание извечности жизни как будто указывает на какое-то *коренное различие* (курсив автора.— *Ред.*) живого от мертвого» (С. 56).

И наконец, делая еще дальнейший шаг, логически подсказанный всем предыдущим, академик Вернадский выступает уже в качестве защитника виталистических тенденций: «Возрождение разных форм виталистических и энергетических гипотез жизни является здоровым проявлением научного критицизма».

Это последовательное доведение гипотезы панспермии до ее логического конца представляет для нас сугубый интерес.

Во-первых, оно является серьезным предостережением для защитников гипотезы панспермии типа Костычева, которые стремятся доказать недоказуемое. Во-вторых, оно позволит нам критически оценить тот круг аргументов, который почерпывают из этого своего последнего оплота сторонники виталистических воззрений.

Не соглашаясь с конечными выводами Вернадского и его тенденцией, проходящей через все изложение книги, мы не можем не признать, что его книга — очень умная книга. Умение автора ясно, отчетливо и выпукло ставить вопросы в их логической связи и столь же ясная и отчетливая формулировка своих ответов на эти вопросы подкупают всякого и доставляют истинное наслаждение.

В отличие от Костычева, для которого центр тяжести проблемы лежит в плоскости изложения фактической истории вопроса о самозарождении, у Вернадского исторический материал играет подсобное значение для развития идеи необходимости признания вечности жизни. Это не значит, конечно, что вся эта подсобная часть не представляет самостоятельного значения. Нет, и здесь Вернадский обнаруживает большую эрудицию в истории вопроса и дает оригинальное освещение ее и много интересных справок, основанных, как видно, на личном знакомстве с первоисточниками.

Таким образом, нельзя не признать большой талантливости и ценности этой книжки. Но именно эта ясность и отчетливость мысли, которой она проникнута и придающая всей книге большую силу и убедительность, обусловливает собой и слабые стороны в его конечных выводах: эта ясность позволяет легко обнаруживать и те прорехи в его рассуждениях и изъяны логики, которые подрывают конечное значение отстаиваемой им точки зрения.

Ввиду высокой важности вопроса и малой его освещенности в нашей научно-популярной литературе, мы позволим себе остано-

виться вкратце на фактическом анализе выводов Вернадского.

Чем аргументирует Вернадский в пользу признания вечности жизни? «Факты,— говорит он,— не дают нам ни одного указания на образование археогенезом (т. е. первичным зарождением.— *Б. З.*) или гетерогенезом (т. е. самозарождением в настоящее время) из мертвой или неживой материи какого-нибудь организма в наблюдаемых на земной поверхности проявлениях жизни».— Мы не станем отрицать, что, покуда конечным пунктом наших познаний по этому вопросу являются классические работы Пастера, мы не имеем никаких *прямых* фактов образования живого организма из неорганизованной материи — иначе и самой проблемы не существовало бы. Этим кончаются наши фактические знания по этому вопросу, все, что идет дальше,— это уже область гипотез, где мы на основании имеющихся в нашем распоряжении добытых наукой фактов *экстраполируем* тот или другой ряд косвенных выводов и высказываем более или менее вероятные и обоснованные предположения.

Основным доводом в аргументации Вернадского является тот факт, что «история науки указывает, что представления об археогенезе (или гетерогенезе) существовали лишь до тех пор, пока данная группа организмов была плохо изучена»,— отсюда, экстраполирует он, и впредь возможность гетерогенеза всякий раз будет терпеть крушение. Таким образом, опираясь на одностороннее изложение истории вопроса, Вернадский считает возможным сделать свой вывод, идущий далеко вперед современных наших знаний. Но он хорошо понимает, что этого далеко не достаточно, чтобы обезоружить сторонников авиталистических воззрений. Поэтому он подкрепляет свою аргументацию еще одним, якобы установленным наукой, но фактически совершенно голословным утверждением: «Все до сих пор поставленные опыты такового синтеза живого неуклонно давали отрицательные результаты. Живое не получено из мертвого, и *нет ни малейшего успеха никакого достижения — в этих исканиях* (курсив наш.— *Б. З.*)».

Это утверждение совершенно голословно и неожиданно, ибо на протяжении всей книжки Вернадский совершенно не останавливался на этой стороне *лабораторного и химико-синтетического разрешения вопроса*. Оно, наконец, ложно, ибо в корне противоречит исторически установленным достижениям науки. Но оно необходимо Вернадскому, ибо он очень хорошо понимает, что в противовес его ссылке на историю вопроса о самозарождении его противники выдвинут гораздо более мощную аргументацию истории того, как современная экспериментальная наука подчиняла методам физико-химического исследования все более и более сложные проявления жизни.

Эта история могла бы рассказать о том, как сто лет назад самая задача синтеза простейших органических тел считалась неподсудной точным наукам и приписывалась действию одной лишь «жизненной силы» и как Велер, синтезировав мочевину, пробил первую брешь в этой цитадели витализма; как благодаря

последующим работам гениального Бертело витализм шаг за шагом оставлял свои позиции и, обратно, как проблема синтезов органических сложных тел завершилась в наши дни не менее гениальными работами Э. Фишера по синтезу белковых тел и т. д.

Таким образом, если Вернадский свой косвенный вывод о невозможности первичного самопроизвольного зарождения и свое виталистическое мировоззрение основывает, собственно, лишь на одном установленном наукой факте, что такое самозарождение *не обнаружено в наши дни,* то обратная, авиталистическая точка зрения опирается на всю необъятную сумму фактов науки, которые исторически же показывают, как силой физико-химических методов исследования и мышления наука проникала в изучение и истолкование явлений жизни, только что перед тем провозглашаемых виталистами как тайны, недоступные объективному исследованию.

Вернадский упрекает отстаиваемую нами здесь авиталистическую, или, проще сказать, материалистическую точку зрения в гипотетичности.

Мы этого не отрицаем, но ведь не менее гипотетична и точка зрения Вернадского; ибо гипотезы всегда неизбежны там, где нет окончательно установленных и доказанных наукой фактов. Разница только в том, что если наша гипотеза опирается на всю сумму исторически установленных наукой фактов, кроме одного, то Вернадский опирается *лишь на этот один* установленный факт, что *до сих пор науке не удалось* доказать факта самозарождения или синтезировать живое существо лабораторным путем.

Но ведь это же, в конце концов, старый, избитый прием доказательств, к которым всегда прибегали виталисты: они предъявляют к науке требования, чтобы она тотчас, немедля, как deus ex machina *, ответила им на тот или другой «проклятый» вопрос, а если та скромно указывала, что движение и развитие науки подчиняется определенным законам и последовательности, то они радостно кричали «ура» невежеству и провозглашали победу жизненной силы.

Мы отнюдь не упрекаем академика Вернадского в таком грубо примитивном понимании витализма, но в конечном итоге его аргументация сводится к тому, что если наука в чем-либо *до сих пор не успела,* то она и в будущем этого не достигнет. Но этому скептицизму, опирающемуся на один из фактов в истории науки, мы противопоставляем историю науки в ее целом, и я полагаю, что с полным правом мы можем сказать: «История за нас!»

В подкрепление к основным аргументам, базирующимся на фактах науки, Вернадский дает еще несколько косвенных подкреплений своей точке зрения. Он ясно сознает, что материалистическая точка зрения «имеет очень глубокие корни в нашем научном мировоззрении»; ясно для него и обратное, что отказ от абиогенеза не является безразличным для эволюционной теории и для авиталистического представления о живом организме. «Но,—

---

* — бог из машины. *Ред.*

продолжает он,— в этом и его значение, ибо оно в связи с этим должно служить плодотворным источником к научной работе и углублению в понимании наших теоретических представлений». Но эта попытка заменить строго научные факты и методы мышления *обещаниями и надеждами* о будущих благах, которые, как полагает Вернадский, принесет допущение самодовлеющего значения жизни, нам также хорошо знакома, ибо она является постоянным, но ни разу еще не оправдавшимся припевом виталистов за все времена.

Столь же мало убедительно звучит для нас и ссылка автора — требующая еще своего доказательства,— что сейчас научная мысль подходит вновь к критике авиталистических представлений из других соображений: *«Испытанный метод работы — сведение всего, чего возможно в организме, на физику и химию мертвой среды — остается»,* *, но толкование, что этим путем можно понять все составляющее живой организм, становится все более и более сомнительным. Возрождение разных форм виталистических и энергетических гипотез жизни является здоровым проявлением научного критицизма».

Против этой цитаты также можно возразить многое.

Мы уже привыкли слышать, как всякий раз вновь приобщающиеся к виталистическим тенденциям и разочаровавшиеся в силе научных методов представители науки заявляют о «здоровом», все усиливающемся течении виталистических, неовиталистических и т. д. мировоззрений, со ссылками на то, что этот взгляд проникает, и даже уже проник, в сознание всех представителей науки и т. д. и т. д. Тем не менее эти повторяющиеся каждые 5—10 лет утверждения не препятствуют материалистическим тенденциям и течениям благополучно здравствовать и твердо держать в своих руках знамя науки. Что же касается утверждения, что современная наука вновь подходит к критике авиталистических тенденций, то мы можем противопоставить ему красноречивое свидетельство одного из крупнейших представителей современной экспериментальной биологической науки, Рудольфа Гёбера, который в своем превосходном «Учебнике физиологии человека», изданном в 1920 году, пишет следующее в первой, методологической главе книги:

«Подобно тому как нам представляется превратным, когда какой-либо дикарь приписывает совершенно непонятному для него чудесному сооружению техники особую, недоступную пониманию силу, так же ошибочно и ложно было бы призывать deus ex machina в самом начале изучения сложнейших явлений природы и в то самое время, когда лучшие головы (науки) только лишь приступили к подведению под все науки физико-химического фундамента».

«И все же своими современными успехами физиология обязана почти исключительно физике и химии. Напротив, жизненные силы,

* На это уже в настоящее время, конечно, не станет посягать ни один здравомыслящий человек. *Б. З.*

о которых нам напоминают якобы для лучшего понимания жизни, до сих пор нигде еще не были доказаны».

Наконец, нельзя не остановиться на заключительной части последней цитаты из Вернадского, которая, в сущности, повторяет мысль, часто принимаемую и более уступчивыми представителями материалистического лагеря в следующей форме: «Если витализм, как таковой, ничего не дал и не даст науке, то он полезен тем, что создаст здоровую критику крайностей материализма.

Нам кажется, что наивысшей формой научного, здорового критицизма является: 1) умение отличать научно установленные факты от гипотез; 2) умение строить свое мировоззрение, в котором неизбежно примешиваются элементы философско-гипотетического характера, наиболее близко держась предуказанных наукою методов и направления мышления».

Что касается первого, то современный научный материализм умеет достаточно трезво оценивать границы известного и установленного наукою от проблем, еще требующих своего научного разрешения. Свидетельством тому является тот же Гёбер, который в упомянутом учебнике без всяких двусмысленностей заявляет:

«Не подлежит никакому сомнению, что цель физиологического исследования еще бесконечно далека от нас, что мы, пожалуй, находимся лишь в начале наших познаний и что еще *ни одна* проблема физиологии не разрешена без остатка».

Нам представляется, что в такой скромной, но в то же время твердой и уверенной оценке достигнутых завоеваний науки — гораздо больше здорового научного критицизма, чем в малодушных и часто истерических возгласах о кризисе науки и крушении культуры и разума.

Думается также, что к этой здоровой самокритике ничего не прибавляют все попытки противопоставить признанным методам научного исследования посулы сомнительных будущих благ в случае отказа от последовательного материалистического взгляда в вопросе о зарождении жизни.

Что касается второго пункта, то и сам академик Вернадский не отрицает, что его представления противоречат нашему научному мировоззрению.

Таким образом, я не вижу необходимости оправдывать виталистические тенденции тем, что якобы они именно и создают тон здорового, научного критицизма. Это мы сумеем сделать и без них. Нам представляется, что при своей несомненной талантливости и эрудиции, а равно и, несомненно, большом уме автора, который сквозит в каждой строчке книжки, эта одна из новейших попыток утвердить виталистические тенденции имеет немало прорех и повторяет ошибки прошлого.

По долгу и обязанности инакомыслящего рецензента мы должны были оттенить слабые пункты книги, но это не означает того, что в ней и наш единомышленник не найдет много верных и ценных, ясно сформулированных мыслей и часто умелой постановки проблемы [30].

Что же касается книжки Костычева, то, поскольку центр ее интереса лежит в весьма удачном и обстоятельном изложении фактической истории вопроса о самозарождении, а виталистическая тенденция, скрывающаяся за отстаиваемой автором гипотезой панспермии, не осознана и даже оспаривается им самим, я считаю полезным ее широкое распространение в самых широких кругах читателей, для которых книжка Вернадского не всегда доступна и не всегда, наконец, полезна, поскольку читатель еще не обладает выработанным мировоззрением.

Все же следует пожалеть, что Госиздат, задачи которого, как нам кажется, быть не только техническим аппаратом, но и руководителем чтением масс, не счел нужным приложить к своему изданию Костычева статьи, критически оценивающей гипотезу панспермии. Поскольку же это не было сделано, следует пожелать, чтобы в противовес и в параллель к ней Госиздат издал отдельной брошюрой превосходную статью проф. Немилова в V томе «Итоги науки» («Аналогия между живым и мертвым и вопрос о происхождении жизни на земле»), освещающую ту же проблему с более приемлемой для нас точки зрения...

Красная новь. 1923. № 2 (12). С. 367—371

И. Е. Орлов

СЛУЧАЙНОСТЬ, ПРИЧИННОСТЬ И НЕОБХОДИМОСТЬ

(из работ «Теория случайности и диалектика» и «О законах случайных явлений»)

В статье «К вопросу о случайности» в № 6 «Под знаменем марксизма». Э. Кольман разбирает шестую главу моей книги «Логика естествознания», главу, в которой трактуется вопрос о случайности. «Марксистская теория случайности поставлена И. Е. Орловым на голову», «эта теория в корне неверна»,— утверждает Э. Кольман. В противовес критикуемой теории Э. Кольман развивает другую теорию, которую он называет марксистской теорией случайностей.

Однако беда в том, что теория, излагаемая им под именем марксистской, есть та самая теория, которую издавна принимает bon sens * девятьсот девяносто девять тысячных так называемых «культурных» людей, но против которой со всей решительностью боролся Энгельс, опираясь на блестящие страницы Гегеля, посвященные вопросу о случайности.

Теория, которую излагает Э. Кольман, покоится на следующих трех китах:

1) Понятия «случайность» и «необходимость» всегда противоположны; точно так же противоположны понятия «случайность» и «причинность», «случайность» и «закономерность».

---

* — здравый смысл. *Ред.*

2) Случайность в процессе развития науки должна заменяться закономерностью и причинностью. Сделать такую замену — то же самое, что свести случайность к необходимости.

3) Такой случайности, которая характеризует объект и при этом не зависит от нашего знания-незнания, вовсе не существует.

Теория, развиваемая Э. Кольманом на указанных предпосылках, украшена диалектической терминологией. Но диалектическая терминология и действительное применение диалектики не всегда совпадают.

Опровергая мою теорию, Э. Кольман старается прежде всего доказать, что то, что мы называем случайностью, все-таки имеет причину. Пусть какое-либо расположение частей в некоторой системе можно назвать случайным. Выяснив происхождение системы, говорит Э. Кольман, мы устраняем случайность и сводим ее к необходимости. К этой мысли он возвращается несколько раз. Но дело в том, что я вовсе не противопоставляю случайность и причинность, как взаимно исключающие понятия. Я исхожу из того, что случайность отнюдь не противоречит детерминизму, что случайности детерминированы и что всякая случайность имеет свою причину. Все дело в том, что случайность причинно вытекает из другой случайности, что причина случайности есть случайная причина; поэтому в известных случаях подвигаться назад в причинном ряду совершенно бесцельно. Странно, что диалектику и марксисту Э. Кольману представляется совершенно неприемлемой мысль, что случай и причина могут образовать единство помимо всякого «сведения» и что причина в свою очередь может быть случайной.

Думая перейти от изолированной системы к условиям ее зарождения и тем «устранить» случайность, что, по его мнению, равносильно сведению случайности к необходимости, Э. Кольман отнюдь не достигает цели. Выражаясь словами Энгельса, здесь не случайность объясняется из необходимости, а скорее, наоборот, «необходимость низводится до чего-то чисто случайного».

«Хаотическое соединение предметов природы,— говорит Энгельс,— в какой-нибудь определенной области или даже на всей земле остается, при всем извечном, первичном детерминировании его, таким, каким оно было, случайным». И если Э. Кольман попытается вывести хаотическое расположение предметов природы посредством изучения зарождения данной системы, то он добьется только того, что «не случайность поднимается до уровня необходимости, а необходимость деградирует до уровня случайности».

Э. Кольман следующим образом характеризует марксистскую теорию случайностей: «То, что кажется нам на первый взгляд случайным, при исследовании всей доступной нам совокупности связи явлений вскрывает иногда внутреннюю необходимость данного явления».

«Из марксистской теории случайностей вытекает, что с развитием науки отдельные случайности вытесняются закономерностями». И т. п.

Все это, конечно, так; но сводится ли марксистская теория случайностей к подобным труизмам? Вот в чем вопрос. У Энгельса сказано о случайности несколько иначе, нежели у Э. Кольмана.

«Выступает Гегель с неслыханными до того утверждениями, что случайное имеет основание, ибо оно случайно, но точно так же не имеет никакого основания, ибо оно случайно; что случайное необходимо, что необходимость сама определяет себя как случайность и что, с другой стороны, эта случайность есть скорее абсолютная необходимость».

А ведь эти замечательные страницы «Диалектики природы» (191—195) являются решающими для данного вопроса.

Далее, в моей книге противопоставляются друг другу субъективная случайность, зависящая от нашего незнания, и объективная случайность, характеризующая объекты. Э. Кольман делает другое противопоставление: он противопоставляет относительную и абсолютную случайность. Эти две различные постановки вопроса Э. Кольман совершенно немотивированно смешивает и в результате делает мне целый ряд возражений, основанных на недоразумении.

«Но вся беда И. Е. Орлова состоит как раз в том, что он, объективизируя случайность, перегибает палку, исключает совершенно субъективный момент из понятия случайности, чтобы сделать ее из относительной абсолютной, чтобы подчинить ей необходимость и чтобы сделать из нее нечто субъективное».

Прежде всего, это не совсем последовательно. Ведь если я вовсе исключаю, по мнению Э. Кольмана, субъективный момент из понятия случайности, то, подчиняя ей необходимость, я должен тем самым исключить субъективный момент и из необходимости; а во-вторых, ниоткуда не видно, что я подчиняю необходимость случайности. «Абсолютная случайность» — это вовсе не моя терминология. Раз случайность детерминирована и имеет причину (хотя бы и случайную причину), то, очевидно, речь идет не об абсолютной случайности, и смешивать то, что я называю объективной случайностью, с абсолютной случайностью нет никаких оснований.

Кстати, в другом месте Э. Кольман упрекает меня уже не в том, что я подчиняю необходимость случайности, а в том, что я то и другое отождествляю, что я делаю попытку «подменить конкретное единство этих противоположностей их тождеством». Упрек довольно странный, так как, конечно, могут быть тождественны не понятия случайности и необходимости, отвлеченные от объектов, но те объекты, от которых они отвлечены, и, следовательно, единство или даже тождество может быть только конкретным.

Если незнание закономерностей ни при чем, говорит Э. Кольман, то почему бы не удовлетвориться статистическими законами? И далее он приводит случаи, где наука не удовлетворяется статистическими законами, но стремится углубить исследование. Конечно, есть много случаев, когда статистические законы носят эмпирический и, так сказать, предварительный характер. Но если

Э. Кольман думает, что все законы массовых явлений носят такой предварительный, эмпирический характер, то он жестоко ошибается: кинетические и электронные теории никак нельзя отнести к такой категории. Именно поэтому различение субъективной и объективной вероятности имеет большое методологическое значение: есть эмпирические статистические законы, которые с выяснением обстоятельств теряют свое значение, и есть статистические законы, которые носят рациональный характер; в последнем случае дальнейшее выяснение отдельных обстоятельств бесцельно. Ниже мы покажем это на конкретном примере.

Но и из статистических законов второго рода элемент субъективности не является вовсе исключительным, как думает Э. Кольман. Законы, которые дает статистическая механика, точно так же, как и все другие законы физики, не являются абсолютными истинами в конечной инстанции; они приблизительны, относительны; они только более или менее приближаются к абсолютной истине и, копируя объекты, в то же время включают некоторый элемент субъективизма.

В результате всех указанных возражений Э. Кольман заключает: «После того как И. Е. Орлов «свел» случайность к «неустойчивому положению частей» и подменил тем самым диалектику механикой и даже геометрией, неудивительно, что он последовательно приходит к выводу, что связь между причинностью и случайностью как раз обратная, чем в действительности и чем учит марксизм: «Причинные законы лишь эмпиричны, за ними кроется хаотическое движение частиц, «случайность», вот что он утверждает. Упиваясь успехами статистического метода в физике, И. Е. Орлов возводит его в абсолют — марксистская теория случайности поставлена им на голову».

Здесь что ни слово, то перл.

Неизвестно, чьи слова берет в кавычки Э. Кольман; во всяком случае, это не мои слова. В начале развития науки открываются обычно эмпирические законы и эмпирическая причинная связь. При дальнейшем развитии науки эмпирическая причина заменяется рациональной причиной; последнее достигается сведением явлений к движениям атомов, и здесь хаотическое движение частиц играет большую роль. Все это Э. Кольман излагает так: «причинные законы лишь эмпиричны» и проч. Э. Кольман упускает из виду также весьма важное обстоятельство: говоря о единстве противоположностей, я не объединяю случайность и причинность вообще, я говорю, что могут быть тождественны (в конкретных случаях) случайность и механическая причина. А разве Энгельс в «Диалектике природы» не употребляет выражения — «механическая причинность или случайность»? Э. Кольман упрекает меня в том, что я абсолютизирую статистический метод в физике, и опять он не прав, так как я указываю вполне определенно, что этот метод применим только в тех границах, в которых применяются атомистические (а следовательно, электронные, квантовые) теории. А ведь на основании таких аргументов делается вывод:

«...марксистская теория случайности поставлена на голову». Вряд ли подобные «критические» приемы могут достигнуть своей цели.

У Э. Кольмана есть тенденция бранить как нечто весьма вредное всякое применение физики и математики к теории случайностей. Так, он презрительно говорит об «истоптанной дороге формальных «объяснений» математической комбинаторики» и выражает крайнее неудовольствие по поводу того, что к делу привлечена «даже геометрия». Но возможно ли, спросим мы, применять общие законы диалектики к частным случаям в физике, не применяя при этом механики, комбинаторики и «даже геометрии». По терминологии Э. Кольмана, применить механику и математику к таким случаям означает «подменить» диалектику механикой и математикой. Таким образом, Э. Кольман желает совершенно закрыть возможность применения диалектики к частным случаям в области естествознания.

Э. Кольману весьма не нравится данное мной определение случайностей: случайно то, что проистекает из неустойчивого расположения частей. Но я склонен еще заострить вопрос и сказать так: случайность (в физике) есть неповторимое расположение объектов природы или частей какой-либо системы, т. е. такое расположение, которое существует только один раз в некоторый момент t и никогда более не возвратится.

Рассмотрим простую модель — сосуд, наполненный газом. Чтобы вывести с абсолютной точностью, как будет вести себя каждая молекула, необходимо знать расположение всех молекул в некоторый момент t, а также величину и направление их скоростей. Если сосуд с газом будет существовать неопределенно долгое время, то молекулы могут как угодно близко подходить к расположению, бывшему в момент t, но с абсолютной точностью это расположение никогда не повторится. Почему же такое неповторимое расположение частей мы называем случайным? Потому, что, выражаясь словами Гегеля, все «качества» газа, как некоторого целого, «равнодушны» к тому или иному расположению молекул в момент t. Если бы в момент t было совсем другое неповторимое расположение молекул, то свойства газа, как, например, теплопроводность, давление на стенки и проч., нисколько бы не изменились. Зная расположение молекул в момент t, мы можем вывести давление газа на стенки, его теплопроводность и проч. Но из любого другого из миллиардов возможных расположений (за совершенно ничтожными и невероятными исключениями) вытекают количественно и качественно те же самые свойства газа. Конкретные неповторимые расположения случайны, потому что они безразличны для сущности объекта. Отсюда и вытекает, что формулы статистической механики носят объективный характер и не нуждаются в дальнейшем выяснении обстоятельств (т. е. в определении конкретных неповторимых расположений элементов). Точно так же бесполезным было бы знание начального неповторимого

расположения элементов в какой-либо изолированной системе. Переходя от этого начального расположения к условиям происхождения системы, мы снова встретимся с некоторым неповторимым расположением, т. е. со случайностью, безразличной для существенных свойств системы.

Заметим еще, что в статистической механике такие понятия, как «вероятность системы», «логарифм вероятности системы» и т. п., представляют собой константы, объективно характеризующие данную систему.

Итак, необходимость различения субъективной и объективной вероятности основывается на следующих фактах:

1) Взаимная компенсация случайностей.

2) Существование законов случая, не зависящих от знания-незнания.

3) Выражения для вероятности системы могут представлять собой объективные константы.

4) При переходе от статистического знания атомов к абсолютно точному не может получиться ни малейшего выигрыша в отношении знания общих свойств объектов.

Поясним все вышесказанное на одном конкретном, весьма рельефном примере.

Существуют две различные теории, объясняющие, почему взрываются атомы радиоактивных веществ; обе эти теории высказаны Перреном. Согласно первой теории, взрывы атомов «случайны», причем это имеет вполне определенный физический смысл. Согласно второй теории, взрывы атомов обусловлены гипотетическими ультра-X-лучами, возникающими во внутренних частях звезд и планет. Рассмотрим первую теорию не потому, что она более известна и более вероятна, а просто потому, что она может служить хорошей иллюстрацией к предшествующим общим рассуждениям.

Согласно первой теории Перрена, взрыв атома радиоактивного вещества случаен. Если сказать, что он случаен потому, что мы не знаем, какими причинами обусловлен взрыв,— это будет весьма плоская постановка вопроса. Необходимо получить ответ на вопрос: почему же взрывы атома подчиняются объективным законам случайностей?

Если бы атомы радия или тория старели и, так сказать, изнашивались от времени, то мы имели бы совершенно различные константы распада в различных образцах этих веществ, в зависимости от древности происхождения. Но образцы радиоактивных руд. накопившие различные количества продуктов распада, дают образцы радия и тория с одинаковыми коэффициентами распада. Таким образом, среди миллиардов атомов тория, образовавшихся миллиард лет тому назад, взорвется в час в среднем столько же атомов, сколько и среди миллиарда атомов тория, образовавшихся один час тому назад. Из этого видно, что атомы радиоактивных веществ не стареют и не изнашиваются.

В этой независимой от времени способности взрываться атомов кроется парадокс, объясняемый, впрочем, довольно просто.

Пусть мы имеем n новорожденных людей. Средняя продолжительность жизни p лет. Допустим, что p лет прошли. Теперь средняя вероятность жизни оставшихся изменилась и равна q, причем $q<p$. Совсем иное в мире радиоактивных атомов. Пусть образовалось, в силу распада других радиоактивных веществ, a миллиардов атомов радия. Средняя продолжительность существования атома 1800 лет. Пусть 1800 лет прошли. Средняя продолжительность существования оставшихся атомов опять равна 1800 лет. Дело в том, что менее долговечные атомы выбыли из строя, а для оставшихся средняя продолжительность больше как раз на протекшее время.

Как мы видим, способность к взрыву в среднем не изменяется от времени; но она не меняется также от каких-либо внешних факторов, ускоряющих течение обычных химических реакций. Крайняя степень накаливания или охлаждения, свет, магнитное поле, разведение или концентрация — все это оказалось бессильным хотя бы ничтожным образом изменить константы распада радиоактивных веществ. Взрывы атомов не зависят, следовательно, и от внешних явлений. Вот, стало быть, какой физический смысл имеет выражение — взрывы атомов радия случайны.

От каких же причин зависит подобная закономерность? Почему атом, спокойно существовавший миллионы лет, вдруг взрывается. И почему в итоге этих случайных взрывов получается весьма точный закон — константа распада?

Физика дает здесь вполне определенную гипотезу, допуская, что распад зависит от неповторимого расположения элементов в ядре электрона — такого расположения, какое по законам механики возможно лишь один раз, и далее система не может в него возвратиться, а только подходить к нему как угодно близко.

Перрен предполагает, что в невообразимо малом атомном ядре существует чрезвычайно сложная система. При этом он приводит в пример такого рода модель: пусть мы имеем два баллона, наполненных смесью кислорода и азота, соединенных между собой трубкой с краном. Может случиться так, что молекулярное движение отведет в одну сторону все молекулы азота, а в другую молекулы кислорода. При этом было бы достаточно повернуть кран, чтобы разделить эти два газа. Возможно вычислить время Т, по истечении которого шанс на такое разделение будет один против двух. Промежуток времени Т будет, конечно, весьма большим. Если бы мы имели громадное число таких баллонов, то получили бы закон совершенно такой же, как в случае радиоактивных веществ: за время Т самопроизвольное разделение произойдет в половине имеющихся налицо баллонов.

«Эта модель,— говорит Перрен,— имеет своей целью пояснить, что и в атомном ядре (сравниваемом нами с газовой смесью, наполняющей пару наших сосудов) может существовать состояние статистического равновесия, определяемого большим числом не-

правильно меняющихся параметров, как то имеет место для массы газа в состоянии равновесия или для излучения, наполняющего изотермическую оболочку.

Когда же случайно в ядре получатся неустойчивые конфигурации, происходит катастрофа, атом взрывается, как взлетает на воздух склад динамита от действия малой искры».

Мыслимо, конечно, предвычислить тот момент, когда взорвется данный индивидуальный атом. Но для этого недостаточно знать общие принципы устройства атомного ядра, но надо знать некоторое индивидуальное и неповторимое расположение элементов орбит в какой-либо момент t и, исходя из него, производить вычисления. Индивидуальное расположение неповторимо, так как если бы атом периодически возвращался к данному состоянию, то он не обладал бы способностью к взрыву, он был бы вечным. Почему неповторимые (неустойчивые) расположения подчиняются законам случая, достаточно объяснено в шестой главе моей книги.

Если мы от статистического знания закона распадения радиоактивного вещества могли бы перейти к знанию абсолютно точному, исследовав каждый отдельный атом в собрании миллиардов, то мы пришли бы к тем же самым, уже известным нам, результатам: столько-то атомов взорвется в течение такого-то времени. Разница была бы лишь в одном: мы знали бы, какие именно атомы взорвутся в данное время. Но поскольку индивидуальность атомов является несущественной и безразличной для общей связи явлений, то столь же безразличным, «случайным» является также любое неповторимое расположение элементов. Отсюда следует, что статистическая теория в физике дает нам полное и объективное знание и что она вполне диалектически синтезирует противоположности: необходимость и случайность.

Под знаменем марксизма. 1926. № 9—10. С. 195—201

* * *

Итак, статистика характеризуется апостериорной вероятностью, эмпирической связью комплексов причин с найденным конечным результатом; эмпирическим значением обобщений, большими пространственно-временными границами исследований и, наконец, возможностью более или менее значительных отклонений результатов от величины, признанной наивероятнейшей.

Совершенно иную картину дает нам статистическая механика. Основная концепция статистической механики представляет собой не что иное, как логическое развитие атомизма. Здесь мы исходим из допущения весьма большого количества малых элементов — молекул, атомов, электронов,— из которых состоят тела. Мы допускаем также, что все явления, как известные нам с внешней стороны, так и те, которые мы желаем открыть, представляют собой суммарные эффекты, производимые движениями большого количества однородных элементов. Мы предполагаем, что расположение элементов друг относительно друга неустойчиво. Постараемся

представить себе скопление многих биллионов подобных элементов. В таком скоплении господствуют случайность и полный беспорядок. Миллиарды частиц, ничем не связанных между собой, приходят лишь на короткое время во взаимодействие, и такими случайными встречами определяются все их движения; одно расположение частиц сейчас же сменяется другим, третьим и т. д.; каждое скопление миллиардов элементов представляет собой настоящий хаос. Иногда расположения элементов могут быть связаны теми или иными постоянными условиями, но всегда при этом остаются степени свободы, позволяющие происходить беспорядочной и непрерывной смене расположений. Однако движения элементов суммируются и дают в результате некоторый общий эффект, в котором скопление элементов выступает перед нами как целое. Различные расположения элементов могут давать или различные, или те же самые суммарные эффекты. Во всех случаях необходимо знать не то или другое конкретное расположение элементов, но тот класс расположений, к которому он принадлежит. Все возможные расположения элементов разбиваются на классы; в этот класс соединяются все те расположения, которые производят тот же самый суммарный эффект. Важнейшие постоянные свойства элементов газов, излучений и проч. предполагаются известными.

Из этих посылок можно вывести a priori вероятность тех или иных суммарных эффектов и, следовательно, наступление тех или иных явлений, как результатов движения элементов; указанная вероятность явлений зависит, очевидно, от количества возможных расположений в соответствующем классе. Вычисление показывает, что подавляющее количество расположений принадлежит к одному классу — к классу равномерного неупорядоченного расположения вещества и энергии. Наивероятнейшей поэтому представляется следующая картина: элементы распределены приблизительно равномерно по всему объему, им предоставленному; столь же равномерны и неупорядочены движения; через каждое сечение некоторого объема, занятого элементами, в одинаковое время проходит приблизительно одинаковое количество материи и энергии по всем направлениям. Одно равномерное расположение сменяется другим, также равномерным. Исключения в высшей степени редки, их вероятность практически равна нулю. Следовательно, при выводе суммарных явлений из движения элементов нужно принимать во внимание только один указанный класс расположений. Вероятность явлений, производимых беспорядочными равномерными расположениями элементов, будет практически совпадать с единицей.

Указанные допущения позволяют вывести с большой точностью свойства многих тел и законы, управляющие явлениями, а также предсказать результаты многих экспериментов. Представим себе, например, что в сосуде находятся два различных газа отдельно друг от друга, причем перегородка, их разделявшая, удалена. Эти соприкасающиеся скопления частиц двух сортов, какими являются газы, имеют все шансы перемешаться благодаря случайным беспорядочным движениям. Но, перемешавшись, они уже почти не

имеют шансов разделиться вновь. Мало того, наиболее вероятным будет самое полное смешение газов; как бы ни было мало скопление частиц одного газа в какой-либо части сосуда, в него неизбежно будут проникать случайные частицы другого газа. Смешение, или диффузия, газов, стало быть, будет совершаться не в силу специального «закона диффузии», а просто в результате случайностей. Произойдет нечто подобное, если мы будем тасовать колоду карт. В результате более или менее продолжительной перетасовки карты будут располагаться все в большем беспорядке, причем карты какого-либо сорта будут иметь ничтожное число шансов собраться вместе, а наоборот, будут распределяться приблизительно равномерно.

Первым триумфом описываемого метода было создание кинетической теории газов и механической теории тепла. При помощи небольшого числа простых допущений: что газы состоят из молекул, что молекулы эти совершенно упруги, что они движутся и расположены в беспорядке — были выведены тепловые законы газового состояния тел.

Универсальное значение статистической механики выяснилось лишь в последнее время. Оказалось, что и электричество имеет атомистическое строение, что явления лучеиспускания также представляют собой суммарные эффекты неупорядоченных движений. Область применения статистической механики в физике все расширяется. Можно указать следующие отделы физики, где объяснение явлений основано на методах статистической механики: механика газов, жидкостей (броуновское движение), теплота, растворы, электролиз, теория электронов, лучеиспускание и абсорбция, радиоактивность,— словом, вся физика, за исключением отдельных ее уголков.

Все выводы статистической механики имеют точный характер. Элементы принимаются настолько малыми, что в малейшем объеме вещества заключаются миллиарды элементов. Если мы возьмем, например, объем газа в ничтожную долю кубического миллиметра в ничтожную долю секунды, то в указанных границах будет существовать некоторый риск уклонения в распределении молекул газа от наиболее вероятного. Если же взять кубический миллиметр газа в течение секунды, то риск уклонения от вероятнейшего состояния можно принять равным нулю. Статистическая механика, как и всякая теория, не может, конечно, достичь абсолютно точного совпадения теоретических величин с опытными, но всякая неточность должна быть отнесена на счет неполной точности основных посылок.

Что касается основных посылок, то статистическая механика делает только такие допущения о природе и свойствах элементов, производящих явления, какие могут быть проверены многими другими способами. В общем, статистическая механика принимает только то, что уже известно и твердо установлено в физике. Атомная теория, являющаяся предпосылкой статистической механики, давно перестала быть гипотезой; установлены и проверены важ-

нейшие данные о числе, размерах и проч. различных элементов. Только квант энергии остается пока гипотетическим детищем статистической механики.

Связь между явлениями, которую устанавливает статистическая механика, имеет не эмпирический, но рациональный характер; поэтому статистическая механика служит могучим орудием объяснения законов природы.

VI

Понятие случайности необходимо рассматривать в связи с понятием механической причины. Таким путем мы можем обнаружить, что между этими понятиями никакой пропасти не существует и что они могут переходить одно в другое.

Разыскание причин может производиться в двух направлениях. Во-первых, можно искать так называемую полную причину явления, т. е. найти все факторы, обусловливающие какое-либо единичное событие или же состояние системы в определенный момент времени. События получаются всегда в результате соединения некоторых обстоятельств. Следовательно, полной причиной такого события является совокупность тех же самых обстоятельств в момент, непосредственно предшествовавший их соединению. Вообще полной причиной состояния изолированной системы в какой-либо данный момент времени t является состояние системы в предшествовавший момент. Но состояние какой-либо системы в данный момент характеризуется неустойчивым расположением ее частей. Причиной данного неустойчивого расположения частей системы в момент t может быть только предшествовавшее неустойчивое расположение, которое, в свою очередь, имеет причину в предшествовавшем расположении, и т. д. Как бы далеко мы ни спускались в этом ряду, мы нигде не сможем натолкнуться на первоначальное расположение, которое объяснило бы определенным законом, почему части системы — например, молекулы газа или звезды в пространстве — располагаются так, а не иначе. Таким образом, разыскание ряда предшествовавших обстоятельств при изучении явлений природы во многих случаях ровно ни к чему не приводит и дает только случайные причины, знание которых нисколько не подвигает науку вперед.

Но во-вторых, можно задаться вопросом о причинах целого процесса, о причинах всего ряда непрерывно следующих друг за другом состояний. Разыскание предшествовавших обстоятельств не может дать ответа на этот второй вопрос. Причинами какого-либо процесса, взятого в целом, можно считать только устойчивые обстоятельства, обусловливающие собой течение всего процесса, т. е. непрерывную смену состояний, и остающиеся в этой смене неизменными. Таким образом, нахождение причин в этом втором смысле заключается в сведении явлений к устойчивым связям и неизменным законам. Именно указанный второй способ причинного объяснения преобладает в естествознании; естествознание и состоит преимущественно в знании законов природы.

Однако не все в природе может быть сведено к причинам устойчивого характера. Если допустить, что когда-либо будут открыты все законы природы, т. е. все устойчивые связи явлений, какие только существуют,— все они, взятые вместе, не могли бы все-таки объяснить данного неустойчивого расположения частей системы.

В таком случае взглянем на дело с другой стороны: если неустойчивое расположение не может быть объяснено законами природы, то оно само является наилучшим объяснением для законов природы!

Сведение неустойчивых расположений к устойчивым законам невозможно; но обратное сведение возможно, и оно осуществляется в физике посредством посылок статистической механики. Классы неустойчивых расположений могут быть весьма устойчивы; поэтому законы природы могут быть сведены к классам неустойчивых расположений. Наблюдаемая нами устойчивость явлений оказывается только итогом, суммарным эффектом сменяющих друг друга неустойчивых расположений; за этой относительной устойчивостью повсюду кроется хаотическое движение частиц. Мы видели, что посылки статистической механики постепенно вытесняют эмпирические посылки из различных областей физики. И если прежде успехи естествознания привели к заключению, что области случайности, противоречащей причинному закону, вовсе не существует, то в настоящее время успехи атомизма в физике приводят к заключению, что область случайности совпадает с областью рациональной механической причины явлений!

Позитивисты обычно противопоставляют статистическое объяснение явлений причинно-механическому объяснению. Но такое противопоставление не выдерживает ни малейшей критики и свидетельствует только о недиалектическом способе мышления. Статистическое объяснение в физике является механическим объяснением, так как оно сводит явления к материи и движению. Оно является наилучшим механическим объяснением; в самом деле, всякое другое объяснение выводит закон A из закона B, закон B из закона C и т. д., причем цепь должна быть достаточно длинной, чтобы дойти до атомных и электронных движений; между тем статистическая механика непосредственно дедуцирует законы явлений из неупорядоченного движения частиц.

Утверждают также, что физика вынуждена прибегать к статистическому методу ввиду неопределенности данных, ввиду того, что точное расположение частей системы, точное значение координат атомов в какой-либо момент остается неизвестным. Но и это неверно. То или иное конкретное расположение движущихся частиц для нас совершенно безразлично; для нас важен только тот класс, к которому принадлежит расположение частиц. Но мы хорошо знаем, что всякое расположение молекул (за совершенно не имеющими значения исключениями) принадлежит к одному классу — классу неупорядоченных равномерных расположений. А только это и требуется для объяснения законов природы. Следовательно, если бы даже мы узнали точные координаты и точные пути каждой мо-

лекулы, это ровно ничего не прибавило бы к нашему объяснению явлений.

Статистическое объяснение является наилучшим механическим объяснением также потому, что оно исключает всякую телеологию, всякую попытку со стороны благочестивых буржуа усмотреть «гармонию», «разумное начало» и т. п. в системе законов природы. Статистические законы природы стихийны в полном смысле этого слова: они являются естественным результатом вечного движения атомов, результатом непрерывной смены неупорядоченных расположений.

Под знаменем марксизма. 1924. № 8—9. С. 106—111

Б. М. Гессен

ОБЪЕКТИВНЫЙ ХАРАКТЕР ВЕРОЯТНОСТИ

(из статьи «Механический материализм и современная физика»)

Установление взаимоотношения между специфичностью и единством обратимых и необратимых процессов дает нам возможность подойти к новому типу закономерности — закономерности статистической. Проблема статистической закономерности позволит нам выяснить всю важность трактовки понятия случайности как объективной категории.

Поэтому, прежде чем перейти к статистическому толкованию закона рассеяния энергии, нам придется сделать довольно пространное введение о характере двух основных типов физических закономерностей — статистической и динамической и попутно выяснить связь между вероятностью и случайностью.

Как только стала развиваться кинетическая теория газов, Максвелл с присущей ему прозорливостью поставил вопрос о новом типе закономерности, выдвигаемой на сцену этой теорией *.

«Я считаю,— говорит он в одном из своих малоизвестных философских рефератов,— что наиболее важное значение для развития наших методов мышления молекулярные теории имеют потому, что они заставляют нас делать различие между двумя видами познания, которые мы можем назвать динамическим и статистическим».

Одной из характерных и основных черт различия между статистической и динамической закономерностью является то, что динамическая закономерность относится к единичным, индивидуальным явлениям, в то время как статистическая

---

* Максвелл разбирает вопрос о необходимости и случайности в применении к физике в небольшой статье, опубликованной Campbell and Carnett и представляющей доклад Максвелла в философском кружке в Кэмбридже (clube of seniors). Статья озаглавлена: «Действительно ли развитие физики дает преимущество понятию необходимости над понятием случайности и учением о свободе воли». Campbell and Carnett life I. C. Maxwell. P. 357—366.

закономерность относится к совокупности индивидов или явлений.

Динамическая закономерность не приспособлена к изучению законов коллектива. Орудием изучения коллектива является иной тип закономерности — статистическая закономерность.

Как и в вопросе об обратимых и необратимых процессах, противоречие между статистической и динамической закономерностью есть противоречие макрокосмоса и микрокосмоса, противоречие между индивидуумом и коллективом.

Остановимся на существеннейших чертах статистической закономерности.

Противоречие индивидуума * и коллектива есть в основном противоречие целого и части. Коллектив именно тем и отличается от простой суммы индивидуумов (частей), что он является новым образованием, с новыми качествами, которые не присущи отдельным индивидуумам, а появляются только в коллективе. Коллектив поэтому состоит из определенного количества индивидов, но не сводится к отдельным индивидуумам. Для наших целей нам особенно важно подчеркнуть, что свойства коллектива не разлагаются на простую сумму свойств составляющих его частей.

Поэтому-то динамическая закономерность неприменима к изучению коллектива: в динамической закономерности мы изучаем свойства отдельного индивидуума. В изучении коллектива нас интересует не отдельный индивид сам по себе и его свойства, а свойства и закономерности коллектива.

Если к изучению индивидуального явления нельзя подходить со статистической закономерностью, так как она попросту не имеет смысла в применении к индивиду, то вопрос о приложимости динамической закономерности к изучению совокупности, коллектива отнюдь не так прост. Всякая совокупность состоит из индивидов. Следовательно, на первый взгляд кажется, что динамическая закономерность вполне применима для изучения совокупности. Дело, однако, обстоит сложнее.

По отношению к статистической закономерности возможны две точки зрения: субъективная и объективная.

Совокупность состоит из громадного числа индивидуумов. Поведение каждого индивида однозначно определено динамической закономерностью.

Мы можем изучать совокупность как сумму громадного числа динамических закономерностей. Такое изучение возможно, но необычайно трудно. Поэтому мы обращаемся к статистической закономерности, которая по сравнению с динамической закономерностью хотя и является знанием второго сорта, но все же с успехом

---

* Здесь и в последующем изложении под словом «индивид» мы подразумеваем объекты изучения физики: молекулу, атом, электрон. Тела макроскопические по отношению к этим объектам будут коллективами. Вообще же коллектив может рассматриваться как индивид, если он входит в состав более широкого коллектива: молекула будет индивидом по отношению к объему газа, но будет в то же время коллективом по отношению к электронам, ее составляющим.

восполняет недостаток нашего знания и отчасти преодолевает необычайные трудности изучения совокупности, возникающие из огромного количества индивидов.

Нетрудно узнать в этом рассуждении характерную аргументацию субъективного взгляда на статистическую закономерность. Статистическая закономерность в этом аспекте является следствием ограниченности наших познавательных способностей.

Объективная трактовка статистической закономерности заключается в том, что raison d'être * этой закономерности лежит не в ограниченности нашего познания, а в особой характерной структуре изучаемых с ее помощью объектов — совокупностях.

Подходя к изучению совокупности статистическим методом, мы рассматриваем совокупность как целое.

Совокупность, хотя и составлена из отдельных элементов, в процессе нашего изучения не разлагается нами на отдельные элементы. Мы изучаем ее как целое, синтетически. Поэтому наши статистические законы также приложимы к совокупности только как к целому и не имеют смысла в применении к отдельным элементам.

Но что означает утверждение, что статистическая закономерность, действительная для совокупности как целого, неприложима к отдельным ее элементам? Другими словами, в каком взаимоотношении находятся динамические закономерности, управляющие отдельными элементами, составляющими совокупность, и статистические закономерности, приложимые лишь к совокупности как к целому?

Неаддитивные свойства характерны для совокупности как целого и только как для целого. Они не заключены виртуально в составляющих ее индивидах. Они проявляются только в целом и качественно отличны от свойств индивидов.

Статистическая закономерность улавливает и изучает именно эти неаддитивные свойства. Поэтому ясно, что статистическая закономерность по самой своей сущности не может относиться к отдельным индивидам, составляющим совокупность. И это является не недостатком ее, а ее характерной особенностью, так как она занимается изучением именно тех свойств, которые проявляются только в целом и которые не существуют в отдельных членах.

Считая наличие у совокупности неаддитивных свойств особенностью объективной структуры совокупности, мы тем самым придаем объективный характер статистической закономерности.

Соотношение между статистической и динамической закономерностью в этом аспекте есть взаимоотношение между закономерностью целого и частей. Динамическая закономерность остается закономерностью индивидуальной. Но она недостаточна для изучения закономерности целого. Недостаточна потому, что целое по-

* — разумное основание, смысл; причина бытия. *Ред.*

мимо аддитивных свойств имеет еще и свойства неаддитивные.

Статистическая закономерность не уничтожает динамическую закономерность и не противоречит ей. Она необходима и действительна в своей области, а динамическая закономерность в своей.

М. Планк совершенно справедливо замечает, что динамическая закономерность является условием для возникновения статистической закономерности. Но отсюда не следует, что статистическая закономерность сводится без остатка к динамической закономерности. Это правильно лишь в том случае, если целое оказывается тождественным сумме своих частей.

Если этого тождества нет, а именно об отсутствии этого тождества утверждает наличие неаддитивных свойств у совокупности, то статистическая закономерность генетически возникает из динамических закономерностей так же, как целое возникает из части, но она не складывается и не разлагается на динамические закономерности, а представляет качественно новое образование, свойственное только целому, но не его частям. Таким образом, статистическая закономерность не является знанием второго сорта по сравнению с динамической закономерностью, а совершенно равноправным методом познания, обусловленным своеобразием объективной структуры объектов изучения.

Для выражения статистической закономерности вводится понятие вероятности.

Понятие вероятности неразрывно связано с понятием случайности, и, следовательно, в зависимости от нашей трактовки случайности, как субъективной или объективной категории, приобретает субъективный или объективный характер понятие вероятности, а с ним и понятие статистической закономерности. Мы видим, таким образом, что наш спор об объективности случайности имеет первостепенное значение для физики.

Прежде чем перейти к разбору проблемы случайности, выясним, в чем состоит связь понятия вероятности с понятием случайности.

На то, что понятие вероятности связано с понятием случайности, указал уже Лаплас:

«Все явления, даже те, которые по своей незначительности как будто не зависят от великих законов природы, суть следствия столь же неизбежные этих законов, как и обращение солнца. Не зная уз, соединяющих их с системой мира в одно целое, их приписывают конечным причинам или случаю, в зависимости от того, происходили и следовали ли они одно за другим с известной правильностью или без видимого порядка; но эти мнимые причины отбрасывались по мере того, как расширялись границы нашего знания, и совершенно исчезли перед здравой философией, которая видит в них лишь проявление неведения, истинная причина которого — мы сами.

---

* — разумное основание, смысл; причина бытия. *Ред.*

Кривая, описанная простой молекулой воздуха или пара, определена так же точно, как и орбиты планет: разницу между ними делает наше незнание. Вероятность обусловливается отчасти этим незнанием, а отчасти нашим знанием».

Для Лапласова «всезнающего Ума» случайности не существует. Всякое знание для него достоверно. Для нашего же ограниченного ума существуют случайные явления, и поэтому появляется наряду с достоверным знанием знание вероятное. Я подбрасываю монету. Процесс подбрасывания монеты есть чрезвычайно сложный комплекс явлений. Точно рассчитать, как упадет монета — орлом или решкой,— мы не в состоянии и поэтому говорим, что выпадение орла или решки случайно. Мы говорим так потому, что для нас одинаково неизвестно, выпадет ли орел или решка. Мы с достоверностью знаем, что либо орел, либо решка должны выпасть. Но то, что при данном бросании монеты выпадет именно орел, а не решка, не достоверно, а только вероятно.

Теория вероятностей определяет величину вероятности, события. Если наша монета правильная (вполне симметрична), то мы говорим, что вероятность выпадения орла равна половине. Это, однако, не значит, что если в данное бросание выпала решка, то в следующее бросание выпадет орел. Вероятность, равная половине, означает, что если мы произведем большое число бросаний и подсчитаем число выпавших орлов и решек, то они распределятся почти поровну, причем число орлов (или решек) будет тем ближе к половине числа всех бросаний, чем большее число раз была подброшена монета.

Вероятность выражает, таким образом, закономерность распределения орлов и решек внутри всей совокупности бросаний и ничего не говорит нам о единичном бросании.

Зная вероятность выпадения орла, мы все же ничего не можем сказать о том, что выпадет в данном единичном бросании.

Вероятность выражает статистический закон, т. е. закономерность, относящуюся ко всей совокупности бросаний как к целому. Вот почему мы говорим, что вероятность есть способ выражения статистической закономерности.

Понятие вероятности тесно связано с понятием случайности, и мы видели выше, как определял эту связь Лаплас.

Его трактовка случайности чисто субъективная. Случайность есть мера нашего незнания. Поэтому и вероятность в этом аспекте есть также понятие субъективное. Статистическая закономерность есть также в этой концепции субъективная категория. Знание статистических закономерностей есть знание второго сорта по сравнению с динамической закономерностью.

Мы видим, какое большое значение имеет для физики решение вопроса о случайности: оно обусловливает нашу трактовку вероятности, а с ней и статистической закономерности.

Хорошо известно, каким ожесточенным нападкам подвергались диалектики за то, что они защищали точку зрения на случайность как на объективную категорию.

Дело доходило до того, что диалектики обвинялись в защите точки зрения беспричинности.

Легко понять, на чем основывается это вздорное обвинение. Мы видели выше, что Лаплас (конечно, не он первый и не он один) считал случайностью то, причины чего нам неизвестны. Отсюда делается следующее заключение: случайно то, причины чего неизвестны. В субъективном смысле это не противоречит общей установке детерминизма. «Случайность есть мера нашего невежества»*. Если же понятие случайности объективируется, то, следовательно, субъективное отсутствие причины (незнание) превращается в объективное отсутствие причины — в беспричинность.

Подобные рассуждения не случайны, хотя и являются лишь мерой невежества.

Диалектическая точка зрения на случайность позволяет приписать случайности объективное значение, оставаясь все время на точке зрения детерминизма. Но, конечно, механическое понятие причинности недостаточно.

Будем изучать ряд из 10 тысяч бросаний монеты. С точки зрения субъективного взгляда на вероятность положения орлов и решек способ их чередования случаен, так как мы не можем вследствие нашего незнания предсказать, в какой последовательности расположатся орлы и решки. С диалектической точки зрения расположение орлов и решек случайно потому, что оно не отражается на основном статистическом законе, состоящем в том, что число орлов приближается к числу решек с возрастанием числа элементов совокупности.

Случайно единичное бросание по отношению к закономерности, господствующей в совокупности как в целом. Отсюда, конечно, отнюдь не следует, что не существует индивидуальной закономерности для каждого элемента. Но закономерность элемента (бросание монеты) хотя и лежит в основе закономерности целого, однако индивидуальное течение этой закономерности не влияет на поведение коллектива в целом.

Для того чтобы сделать наше рассуждение еще более наглядным, воспользуемся образом статистической закономерности, идея которого принадлежит Кетле.

Нарисуем мелом на доске круг. Круг образован громадным количеством мельчайших частиц мела, прилипших к доске. Если мы рассматриваем часть круга в микроскоп, то перед нами хаос частиц, ничего общего с кругом не имеющих. Если мы будем рассматривать круг как целое, например отойдя от доски на некоторое расстояние, то хаос отдельных частиц выступит как определенная геометрическая линия. Совокупность закономерностей расположения частиц мела дает совершенно новую закономерность — круг. По отношению к нему расположение отдельных частиц случайно. Если мы изменим положение любой частицы, то это не отразится на закономерности всей совокупности частиц на линии круга.

---

* Выражение Пуанкаре.

Законы, управляющие движением отдельной молекулы, сохраняются и продолжают действовать в объеме газа, который мы рассматриваем как коллектив молекул. Но законы этого коллектива в целом обнимают всю совокупность молекул. Изменение движения отдельной молекулы не отражается на законе целого. По отношению к этому закону целого движение отдельной молекулы — случайный процесс.

Вот в каком смысле мы говорим об объективности случайности. Если бы все цепи причинных зависимостей были равноправны, если бы, выражаясь словами Энгельса, то, что «в этом стручке пять горошин, а не четыре или не шесть, что хвост этой собаки длиною в пять дюймов, а не длиннее или короче на одну линию, что этот клеверный цветок был оплодотворен в этом году пчелой, а тот нет... что в прошлую ночь меня укусила блоха в 4 часа утра, а не в 3 или в 5, и притом в правое плечо, а не в левую икру,— все это факты, которые вызваны неизменным сцеплением причин и следствий, связаны незыблемой необходимостью, и газовый шар, из которого возникла солнечная система, был так устроен, что эти события могли произойти только так, а не иначе», то познание природы было бы невозможно.

То, что мы можем изучать природу и на практике отличать существенные закономерности от несущественных, случайное от необходимого, есть доказательство неравноправности цепей причинных зависимостей, а следовательно, и объективности случайности.

Приходится только удивляться, что в своей последней книге Л. И. Аксельрод снова проводит объективную точку зрения на случайность. Против неосхоластики носит подзаголовок книги Л. И. Аксельрод. Тов. Степанов в своей книге благоразумно совсем обходит проблему случайности и необходимости.

Посмотрим теперь, какую точку зрения оправдывает развитие современного естествознания.

Если брать эпоху Лапласа, то Л. И. Аксельрод совершенно права. Лаплас, Пуассон, Бертран и другие классики теории вероятности XVIII и XIX веков действительно считали случайность и вероятность субъективной категорией.

Но уже начиная с Курно взгляд на случайность меняется коренным образом.

«Математическая вероятность,— говорит Курно,— становится мерой физической возможности, и одно выражение можно употреблять вместо другого. Преимущество такой постановки вопроса состоит в том, что она подчеркивает существование (объективного) отношения между вещами, которое не зависит от нашего переменчивого способа суждения и оценки. Это отношение находится в самих вещах».

Объективная точка зрения в теории вероятности приводит Курно к определению случайности, весьма близкому к плехановскому.

Случайностями называются «события, происходящие вследствие комбинации или пересечения (rencontre) принадлежащих к двум независимым рядам событий».

Критику Лапласовой субъективной концепции случайности дает Пуанкаре в «Науке и методе», где он в своем определении случайности приближается к Курно и Плеханову *.

Следует отметить, что формулировка понятия случайности, данная Гегелем и принятая Энгельсом, более глубока и методологически более плодотворна, так как устанавливает различие между существенной, необходимой закономерностью и несущественной, или случайной. Нетрудно показать, что она включает в себя формулировку Плеханова.

Итак, то или иное решение вопроса о случайности определяет наше отношение к теории вероятности и к статистической закономерности. А так как статистическая закономерность приобретает господствующее значение в современной физике, то ясно, что решение вопроса о случайности и необходимости имеет большое методологическое значение и для физики.

Все возрастающее значение статистического метода и необходимость выяснения методологических основ понятия вероятности и случайности подчеркивает особенно резко М. Смолуховский: «После краткого периода застоя, благодаря окончательной победе атомистического воззрения теория вероятностей приобрела основное значение для физики и до сегодняшнего дня остается важнейшим орудием исследования в области новых теорий строения материи, электронной теории, радиоактивности и теории излучения.

Несмотря на гигантское расширение области применения теории вероятностей, точный анализ понятий, лежащих в ее основе, сделал лишь самые незначительные успехи.

До сих пор остается справедливым положение, что ни одна математическая дисциплина не покоится на столь неясном и шатком основании, как теория вероятностей. Так, например, вопросы о субъективности и объективности понятия вероятности, об определении понятия случайности разными авторами разрешаются в диаметрально противоположном смысле.

Значение статьи заключается в том, что в ней на первый план выдвинута и правильно освещена основная руководящая мысль об объективной стороне понятия вероятности, на которую до сих пор почти не обращали внимания».

Мы видим, что Смолуховский особенно подчеркивает, что значение его статьи заключается в выдвижении на первый план вопроса об объективности вероятности, а следовательно, и случайности.

«Я вполне отдаю себе отчет о том,— продолжает далее Смолуховский,— что эта концепция случайности состоит в противоречии с обычным определением случайности, которое считает частичное незнание причин самым существенным ее моментом, поэтому я за-

* Нам, конечно, возразят, что Пуанкаре был махистом. Не входя сейчас в обсуждение вопроса о том, связана ли критика субъективной трактовки случайности Пуанкаре с его махизмом, мы обращаемся ниже к изложению взглядов Смолуховского, который махистом не был.

мечу в подтверждение моего взгляда следующее: применение теории вероятности в кинетической теории газов сохранило бы свое значение и было бы полностью оправдано даже в том случае, если бы мы в точности знали устройство молекул и их начальные положения и были бы в состоянии точно математически описать движение каждой во времени.

Мне кажется, что и для философа очень важно то, что хотя бы в узкой области физики можно показать, что понятие вероятности в обычном смысле закономерной последовательности случайных явлений имеет строго объективный смысл и что понятие и происхождение случайности можно точно определить, оставаясь все время строго на почве детерминизма».

Точным и научным определение вероятности может быть только тогда, если мы будем трактовать понятие случайности, вероятности в объективном смысле. Обширная литература, посвященная критике основ теории вероятности, в значительной мере направлена против субъективной трактовки вероятности и случайности Лапласа, которое заключает в себе явное petitio principii *. В самое последнее время мы имеем в работах Мизеса критику субъективной трактовки понятия вероятности и попытку обоснования теории вероятностей, опирающуюся на объективное определение вероятности. Эти работы получают признание со стороны физиков и в вышедшем недавно томе «Handbuch der Physik»**, в новейшей и самой авторитетной физической энциклопедии теория вероятностей излагается на основе объективного определения понятия вероятности.

И вот после работ Курно, Смолуховского, Мизеса и других, после того как философски вопрос исчерпывающе обоснован Гегелем и Энгельсом, нас снова хотят тащить вспять к концепциям Лапласа, объявляя случайность субъективной категорией. И это называется борьбой с «неосхоластикой». Единственным извинением нашим суровым критикам может быть лишь то, что все новейшее развитие физики и математики для них книга за семью печатями.

После того как вопрос о связи между случайностью, вероятностью и статистической закономерностью выяснен, нетрудно установить, в чем заключается связь между обратимыми (механическими) и не обратимыми (тепловыми) процессами и в чем суть статистического толкования закона рассеяния энергии.

Тепловое состояние тела можно характеризовать его температурой. Температура выражает степень нагретости тела. Понятие температуры не связано ни с какими гипотезами относительно строения тела; оно является эмпирически непосредственно наблюдаемой величиной (например, положение уровня ртути в термометре), определяющей тепловое состояние тела. Закон рассеяния энергии в той формулировке, которая приведена вы-

---

* — предвосхищение основания (логическая ошибка, которая заключается в скрытом использовании недоказанной посылки для доказательства). *Ред.*

** «Справочник по физике». *Ред.*

ше (формулировки Клаузиуса), опирается на определение температуры как непосредственно наблюдаемой величины. В этом виде формулировка закона есть макроскопическая формулировка, а сам закон выражен в формулировке Клаузиуса в форме динамической закономерности.

Если мы обратимся к микроскопической, атомной структуре материи, то нам нужно подойти иначе к определению теплового состояния тела. Степень нагретости тела, согласно механической теории тепла, определяется энергией движения молекул. Не все молекулы имеют одинаковые скорости, а энергия не распределена поровну между всеми молекулами, но и скорость и энергия распределены между молекулами по определенному закону.

Каждому определенному распределению скорости между молекулами соответствует определенное тепловое состояние тела. Иначе говоря, каждому микросостоянию, определяющемуся распределением молекул, соответствует макросостояние, определяющееся температурой.

Но одному и тому же макросостоянию, определяющемуся температурой, соответствует не одно, а несколько микросостояний.

Одно и то же тепловое состояние тела может быть реализовано различными распределениями скоростей между молекулами, если только средняя энергия остается той же. В самом деле, для определения теплового состояния не имеет значения, какие именно молекулы обладают той или иной скоростью.

Скорость, которой обладает определенная молекула,— случайна. Случайна именно в смысле объективной случайности, так как для определения теплового состояния важен общий характер распределения скоростей, характеризующий всю совокупность молекул в целом, а не индивидуальное распределение скоростей.

Точно так же, как в разобранном примере в ряде бросаний монеты имеет значение не отдельное выпадение орла или решки, а общее распределение числа орлов и решек, характеризующее изучаемый ряд в целом.

Итак, одно и то же тепловое состояние может быть реализовано определенным количеством микросостояний.

Это значит, что если мы будем рассматривать всевозможные микросостояния тела, газа, например, причем будем обращать внимание на значение скоростей у каждой отдельной молекулы, то мы получим чрезвычайно большой ряд микросостояний. Но мы видели выше, что целый ряд микросостояний будет реализовать одно и то же тепловое состояние.

Чем больше ряд микросостояний, реализующий одно и то же тепловое микросостояние, тем оно вероятнее, подобно тому как вынуть белый шар из урны, содержащей 1 000 белых шаров и 1 черный, вероятней, чем вынуть черный.

Каждое тепловое состояние с точки зрения микрокосмической обладает определенной вероятностью.

Наблюдая течение тепловых процессов, мы убеждаемся, что разность уравнений макроскопических тепловых состояний стремится выравняться, т. е. прийти в состояние равновесия. В обратном направлении процесс протекать не будет.

В этом и состоит суть формулировки Клаузиуса: переход всегда совершается только от тела более нагретого (на более высоком тепловом уровне) к телу менее нагретому (на более низком тепловом уровне).

Так как мы наблюдаем постоянно только такое течение процесса, то отсюда мы заключаем, что микропроцессы, реализующие равновесное состояние, наиболее вероятны.

Если мы имеем один объем газа более нагретый, чем другой объем, то тепловой процесс будет протекать так, чтобы температура выравнялась, т. е. чтобы получилось наиболее вероятное микросостояние, а это и будет состояние теплового равновесия.

Мы можем искусственно, внешним вмешательством нарушить тепловое равновесие — например, нагрев одно из тел,— точно так же, как мы можем искусственно выбирать каждый раз черный шар из урны. Но, предоставленный самому себе, тепловой процесс снова придет в равновесие, подобно тому как если мы, не выбирая, будем тащить шар наудачу, то получим распределение, соответствующее вероятности появления того или иного шара.

Теперь ясно, почему мы считаем тепловые процессы необратимыми. Они необратимы, потому что в течение теплового процесса есть переход от менее вероятного состояния к более вероятному. Вероятность обратного перехода тепла от холодного тела к теплому — весьма маловероятна, но не равна нулю!

Мы не наблюдаем в природе такого перехода, потому что он необычайно маловероятен, но отнюдь не потому, что он вообще невозможен.

Если мы ставим кастрюлю с водой на примус, то вода закипит. Это то, что мы наблюдаем постоянно. Но вода не необходимо должна закипеть. Она может и замерзнуть, т. е. тепло от воды перейти к пламени горелки. Это не невозможно, но настолько маловероятно, что на появление подобного состояния хоть один раз понадобился промежуток времени, по сравнению с которым время существования всей нашей Солнечной системы лишь исчезающе мало, подобно тому, как для того чтобы вынуть черный шар из урны, содержащей 1 000 000 белых и один черный шар, надо осуществить необычайно длинный ряд вытаскиваний шаров. Конечно, черный шар вовсе не должен вынуться непременно под конец. Он может появиться в любой момент, даже в самом начале, но число его появлений по сравнению с числом появлений белых шаров будет в миллион раз меньше.

Вообще говоря, реализация как угодно маловероятного микросостояния не невозможна и, как и появление черного шара, может

случиться в любой момент. Но если бы даже оно случилось и наблюдалось нами, то этим нисколько бы не была нарушена основная тенденция тепловых процессов идти от состояния менее вероятного к состоянию более вероятному.

Такая концепция тепловых процессов есть выражение их в форме статистической закономерности.

В случае динамической закономерности мы имеем определенное однозначное поведение процесса. Камень, поднятый над землей, необходимо должен упасть под действием силы тяготения. Высказывание это с необходимостью относится к каждому единичному случаю.

Если я ставлю кастрюлю на плиту, то вода может и закипеть и обратиться в лед.

Общая закономерность течения тепловых процессов, состоящая в переходе от менее вероятных состояний к более вероятным, ничего не говорит о течении единичных процессов. Статистическая закономерность есть высказывание относительно всей совокупности процессов.

Закон рассеяния энергии есть статистический закон, и этим разрешается противоречие обратимых и необратимых процессов: всякий процесс и обратим и необратим. Он необратим, как процесс макрокосмический, как объект человеческой практики, ибо вероятность его обращения по сравнению с временем человеческой и земной практики исчезающе мала. Поэтому мы не станем замораживать воду, ставя ее на плиту, и не будем топить печи льдом. Но не потому, что это невозможно вообще, а потому, что реализация таких процессов в рамках нашей практики исчезающе мала.

Но всякий процесс также и обратим, как процесс микрокосмический, ибо для космических промежутков времени любое как угодно маловероятное микросостояние необходимо будет реализовано.

Статистическое толкование закона рассеяния энергии устраняет затруднение в вопросе о начале мира во времени. Всякое наступившее равновесное состояние есть смерть только с ограниченной, «земной» точки зрения. С точки зрения космической возможны как угодно маловероятные образования, отступления от теплового равновесия. Тепловая смерть есть начало новой жизни. Мир не имеет ни начала, ни конца ни во времени, ни в пространстве. Таков конечный вывод статистического толкования закона рассеяния энергии.

Единство обратимых и необратимых процессов состоит в том, что в основе необратимых (тепловых) процессов лежат механические движения миллиардов молекул, и поэтому принципиально всякое тепловое состояние обратимо.

Специфичность необратимых процессов состоит в том, что закономерность течения необратимых процессов есть закономерность статистическая, а не динамическая, и поэтому мы можем говорить о необратимых процессах, хотя в единичных случаях мо-

жет происходить переход тепла от менее нагретого тела к более нагретому.

Если мы примем, что случайность есть категория субъективная, то мы тем самым должны объявить субъективным и специфичность необратимых процессов. Но то, что тепловые процессы *практически* необратимы, учит нас повседневный опыт. И необратимость их основана не на том, что статистическая закономерность есть неполное знание, а на специфическом отличии макроскопических тепловых процессов от механического движения молекул. Это качественное различие, подтверждаемое нашей практикой, не исчезает, если мы изучим во всей подробности движение каждой молекулы, «устраним случайность как следствие нашего незнания».

Случайность, а следовательно, и вероятность, и статистическая закономерность так же объективны, как и *качество*.

Только правильно поняв и единство и специфичность обратимых и необратимых процессов, мы можем прийти к пониманию сущности закона рассеяния энергии.

Резюмируем в заключение ход нашего рассуждения:

Из непосредственного наблюдения видимого мира (макрокосмоса) мы устанавливаем наличие обратимых (механических) и необратимых (тепловых) процессов. Эти процессы отделены как бы непроходимой пропастью.

Формулируя закон рассеяния энергии макроскопически (Клаузиус), мы не делаем никаких предположений об элементарной структуре тел. Тело выступает как индивид.

Когда мы переходим к рассмотрению газа с атомистической точки зрения, мы устанавливаем, что газ есть совокупность молекул, каждая из которых движется по законам механики.

Механические движения обратимы. Тепловые явления необратимы. В основе тепловых явлений лежат механические. Каким же образом они могут приводить к необратимым процессам?

Решение вопроса заключается в том, что, принимая гипотезу молекулярного хаоса, мы придаем необратимым процессам не динамическое (чисто механическое) толкование, а *статистическое*.

Тепловые процессы оказываются и обратимыми и необратимыми. Наряду с их единством устанавливается их специфичность.

Статистическое толкование оказалось возможным потому, что одно и то же тепловое (макроскопическое) состояние тела реализуется громадным количеством микросостояний.

Каждое из ряда микросостояний, реализующих данное тепловое состояние по отношению к нему, случайно, так как то или иное распределение молекул, из которого образуется данное тепловое состояние в определенных пределах, не оказывает на него влияния. То, что мы можем рассматривать известные микросостояния как случайные, позволяет нам образовать понятие вероятности данного теплового состояния и, таким образом, прийти к статистическому толкованию закона рассеяния энергии.

Если мы будем трактовать случайность как субъективную категорию, то закон рассеяния энергии, как статистический закон, примет субъективную окраску. Тогда окажется, что в отличие от закона сохранения энергии закон рассеяния энергии есть не выражение объективной закономерности, а лишь выражение недостаточности нашего познания природы.

Если же, становясь на точку зрения диалектического материализма, смотреть на случайность как на объективную категорию, то мы приходим к заключению, что в фундаменте естествознания лежат два равноправных закона — закон сохранения и превращения энергии в основе своей количественный закон и закон рассеяния энергии, в своей основе отображающий специфические закономерности движения энергии, подчеркивающий в дополнение к закону превращения энергии качественную сторону процессов движения энергии.

Под знаменем марксизма. 1928. № 7—8. С. 33—47

С. А. Яновская

ОПРЕДЕЛЕНИЕ КОЛИЧЕСТВА. ОБ ЭКСТЕНСИВНОМ И ИНТЕНСИВНОМ КОЛИЧЕСТВЕ

(из статьи «Категория количества у Гегеля и сущность математики»)[31]

Вряд ли найдется у нас теперь такой марксист, который позволил бы себе считать изучение Гегеля лишним для марксиста-ленинца. Более того, даже те из наших марксистов, которые сомневаются в пользе изучения этого философа людьми, специальностью которых не является история философии,— и естественниками в том числе,— не позволяют себе теперь открыто выражать эти сомнения, ибо мнение основоположников марксизма по этому поводу настолько недвусмысленно, что даже специальное «сочинение» (на предмет его извращения) «двух» Энгельсов («Энгельса до 1871 г.» и после этого периода) не достигает цели, и им приходится ограничиваться разговорами на тему о «склонности преувеличивать значение гегелевского влияния на Маркса и Энгельса и, в связи с этим, преувеличивать значение гегелевской диалектики вообще».

Ибо изучение Гегеля представляет, конечно, не только исторический интерес, ибо Гегеля только еще нужно научиться читать материалистически, как это рекомендовал Ленин. Ибо гегелевская философия захватила «несравненно более широкую область, чем какая бы то ни было прежняя система», и развила «в этой области еще и поныне изумительное богатство мыслей». И хотя «нужды системы» довольно часто заставляли Гегеля прибегать к тем насильственным теоретическим построениям, по поводу которых до

сих пор так ужасно кричат его ничтожные противники, «но эти построения служат у него только рамками работы, лесами возводимого им здания. Кто, не останавливаясь около них, проникает в самое здание, тот находит там бесчисленные сокровища, до настоящего времени сохранившие свою полную ценность» (Энгельс. Л. Фейербах. С. 28—29).

Маркс, Энгельс, Ленин материалистически преодолели Гегеля, но, к сожалению, не имели возможности специально заняться систематическим изложением своих философских взглядов. Не много времени могли они уделить и проверке этих взглядов на естественнонаучном материале, и приложению их к этому материалу там, где в науке остро вставали общие методологические вопросы, где происходила ломка старых взглядов и «волей-неволей естествоиспытателям приходилось становиться философами». Тем не менее даже те их отрывки, заметки, которыми мы имеем возможность пользоваться, дают чрезвычайно много, часто открывают перед нами совершенно новые горизонты, но в большинстве случаев сами становятся понятными лишь наряду с тщательным изучением Гегеля. Они не отменяют изучения Гегеля, а предполагают его. Более того, они учат нас изучать Гегеля, показывают, как с ним обращаться, отмечают его промахи и достижения, иногда прямо призывают к его изучению.

Следуя за Марксом, Энгельсом, Лениным, каждому марксисту, работающему в области теории, в том числе и в области теоретического естествознания, приходится поэтому проделывать работу по изучению Гегеля.

Но для естественников-марксистов изучение Гегеля представляет еще и особый интерес. Гегель нередко непосредственно ставит перед собой конкретные вопросы методологии естествознания. Естественно, что его метод вряд ли мог бы представлять для нас какой-нибудь интерес, если бы все эти попытки были только искусственно надуманы и не содержали в себе, выражаясь гегелевским языком, момента истины. Изучение Гегеля с этой стороны мне представляется поэтому не лишенным интереса, особенно в семинарии на естественном отделении, и я постаралась к своей теме — о категории количества у Гегеля — подойти именно с такой точки зрения. К сожалению, количество вопросов, затронутых Гегелем даже в одной только главе его «Науки логики», сложность этих вопросов, обилие привлекаемого им материала, его громадная эрудиция во всех областях человеческого знания, его своеобразный язык и форма изложения делают эту задачу весьма трудной.

ВВЕДЕНИЕ.

Объектом научного познания является внешний мир, сведения о котором доставляют нам наши чувства. В потоке времени сменяются наши чувственные впечатления, получаемые от различных, наполняющих пространство предметов. Чувства наши отображают эти отдельные единичные предметы в их данном состоянии на опре-

деленный момент времени в определенном месте. Но когда мы хотим при помощи нашего языка адекватно выразить то, что является нашим чувством, то оказываемся не в состоянии это сделать. Ибо если я вижу дом, то передо мной не дом вообще, а данный конкретный дом с его особыми специфическими свойствами — своей особой архитектурой, местоположением, народонаселением, расположением квартир, фамилиями квартиронанимателей, окраской частей и т. д. и т. д. Язык же мой выражает только, что я вижу д о м, не данный, следовательно, особый дом, а какой-то д о м в о о б щ е. И если я скажу даже «я вижу белый дом», то это будет еще не данный белый дом, а один из возможных белых домов вообще. И если я скажу еще далее — «я вижу белый дом в романском стиле», то и этим будет выражено только то, что перед моими глазами один из возможных «белых домов в романском стиле вообще», а не тот самый особенный белый дом в этом стиле, который находится в этот момент перед моими глазами. Чувства наши отражают единичное и особенное, а язык выражает только всеобщее. «Язык,— говорит Гегель,— высказывает лишь о б щ е е». Ибо язык уже не относится к области чувственного, он есть «произведение рассудка». А рассудок в противоположность чувствам, отображающим единичное и особенное, в состоянии мыслить лишь всеобщее. Мыслить эмпирический мир — значит, по Гегелю, существенно изменять его эмпирическую форму и превращать его в нечто всеобщее. При этом мир теряет свою непосредственную, чувственную красочность и превращается в нечто абстрактное и отвлеченное. «Под воздействием вторгающейся мысли беднеет богатство бесконечно многообразной природы, замирает ее весна, угасают ее цветные игры. Все, что шумело в ней жизнью, немеет и смолкает в тишине мысли; напоенная теплотою полнота природы, слагающаяся в тысячу разнообразно притягательных чудес, превращается в сухие формы и безобразные всеобщности, подобные тусклому северному туману» (Гегель. Энциклопедия. II). Между р а с с у д о ч н ы м мышлением, расчленяющим, разрывающим, разъединяющим действительность, данную нам в чувственном восприятии, и этой действительностью возникает, таким образом, противоречие, разрешаемое лишь разумом, синтетически воссоздающим ее истинную картину * из изолированных, отвлеченных рассудочных определений. Процесс познания, таким образом, идет от единичного — непосредственной чувственной конкретности — через отвлеченное всеобщее — абстрактное рассудочное мышление — к конкретному опосредованному, или, как мы можем сказать вслед за Гегелем, к истинному конкретному — синтезу единичного и всеобщего. Ибо непосредственно являющийся нашим чувствам конкретный мир еще не соответствует подлинному внешнему миру, нас окружающему. Вещи, являющиеся в наших чувствах, связаны

* По Гегелю, не картина действительности, а сама действительность создается разумом, ибо Гегель идеалист. В дальнейшем я себе позволяю кое-где материалистическую интерпретацию Гегеля без специальной оговорки — там, где это не ведет к недоразумениям.

между собой чисто внешними пространственными и временными соотношениями, тем, что одна вещь лежит подле другой, одна является после другой. Их истинные связи и взаимоотношения могут быть раскрыты лишь мышлением, и притом сначала отвлеченным, абстрагирующим, изучающим один род вещей, процессов или зависимостей изолированно от других, с тем чтобы лишь затем в процессе синтеза снова наполнить свои абстракции конкретным содержанием.

Познание, таким образом, начинается с абстракции, с отвлеченной и формальной деятельности рассудка. «Конкретное,— говорит Маркс,— потому конкретно, что оно заключает в себе множество определений, являясь единством в многообразии. В мышлении оно выступает как процесс соединения, как результат, но не как исходный пункт, хотя оно является исходным пунктом в действительности и, следовательно, также исходным пунктом наглядного созерцания и представления. Если идти первым путем, то полное представление испарится до степени абстрактного определения; при втором же абстрактные определения ведут к воспроизведению конкретного путем мышления».

Итак, первая ступень познания характеризуется расчленением единой, многообразной действительности, «умерщвлением» ее, как выражается Гегель, изоляцией одних ее частей от других. Действительность при этом «упорядочивается», вещи и события группируются, получают названия, классифицируются. Это становится возможным только после того, как человек научится останавливать свое внимание на отдельных вещах в окружающем его пространстве, отдельных моментах во времени *. Из многообразного потока единой действительности ему нужно уметь выделить о т д е л ь н о е (не е д и н и ч н о е со всеми его специфическими особенностями, а о т д е л ь н о е, т. е. и з о л и р о в а н н о е от конкретной обстановки, в том числе и от собственных с п е ц и ф и ч е с к и х особенностей, делающих его не отдельным предметом данного р о д а, а именно данным, конкретным, неповторяемым предметом). Но вот в окружающем нас ландшафте мы фиксировали уже внимание на доме, поле, лесе, облаках, вот вдали еще ряд домов, снова поле, луг. Каждая из этих вещей предстала перед нами в своем качественном определении, в своем к а ч е с т в е н н о м отличии от других ее окружающих, в сходстве с некоторыми из них, ей подобными. Мы, быть может, сначала даже не можем формулировать, в чем это к а ч е с т в о данной вещи (группы вещей, всех вещей данного рода) состоит, чем дом отличается от поля, но в нашей практической деятельности мы н е п о с р е д с т в е н н о это отличие замечаем, фиксируем его тем, что даем «дому» особое название, «полю» — другое и т. д., и говорим, что они качественно отличаются друг от друга. Тут качество является перед нами как непосредственное определение вещи, как то, что отличает ее от других, ее окружающих, то, что заставило дать ей особое

* Первобытный человек, по-видимому, еще не умеет этого сделать.

название, выделить при помощи этого названия из среды остальных. «Через свое качество,— говорит Гегель,— *нечто* противополагается *другому*...» «Определенность, изолированная так для себя, как *сущая* определенность, есть *качество*,— нечто вполне простое, непосредственное... Вследствие такой простоты о качестве, как таковом, ничего нельзя более сказать».

Когда человек приступает к научному исследованию, он начинает с того, что выделяет из окружающей его действительности качественно одинаково определенные вещи, причем делает это сначала *непосредственно*, опираясь на показания своих органов чувств. Исследование, таким образом, начинается с качественного определения, качественного, как говорят, подхода к действительности. Но это качество пока еще не понято, не опосредовано мышлением, а, так сказать, только фиксировано на основании показаний органов чувств. Собственно, не следовало бы говорить, что тут речь идет о качественном познании мира. Вещи-то действительно выделены на основании их качественных отличий друг от друга, но *самые качества* еще не познаны. Дом качественно отличается от поля, но в чем состоит *специфическая качественность* дома, связана ли она и как с качественностями других вещей — эта задача на первой ступени познания даже еще не ставится. Ибо, *начав* с качества, познание качеством же и *заканчивается*: оно только тогда в состоянии адекватно отобразить некоторую вещь, когда постигнет в ней самое ее особое *качественное своеобразие и специфичность*, делающие ее именно данной *конкретной* вещью. Мы *непосредственно* констатируем *качественное* отличие жизни от нежизни, в нашем распоряжении имеется целый ряд существенных свойств, позволяющих отличать живое от неживого, но самая *специфическая качественность* жизни нам пока еще настолько слабо известна, что именно проблема жизни становится главным прибежищем для всевозможных философов непознаваемого.

Начав с качественного определения отдельных, изолированных друг от друга вещей, познание переходит затем к установлению между ними связей и взаимоотношений. Сначала, конечно, внешних для этих вещей, противополагающих и связывающих между собой вещи так, как они есть, как они были качественно нами выделены, отвлекаясь от происходящих в них существенных изменений, при которых вещь перестает быть тем, что она есть, становится другой вещью, меняет, следовательно, свое качество. Такое установление внешних, «безразличных» для предмета связей и взаимоотношений осуществляется при помощи *количественного* определения, дающего возможность отличать друг от друга вещи одной и той же группы, качественно одинаково определенные — дома, например, по номерам.

Изучение чисто внешних связей, однако, неизбежно приводит к обнаружению таких связей и взаимоотношений, при которых в результате внешнего количественного изменения *происходит каче-*

ственное изменение самих взаимодействующих вещей (мера). Но тут снова встает вопрос о качестве. О том, что, собственно говоря, изменилось. Если мы начали с того, что констатировали качественность вещей, если затем установили между ними количественные взаимоотношения и, наконец, обнаружили, что в результате количественных изменений происходит изменение самой качественной определенности вещей,— то что же такое самая эта качественная определенность, которая сначала казалась такой непосредственной и простой, что в силу ее простоты о ней нечего было даже сказать? Ответ на этот вопрос дается в категории сущности, в ее взаимоотношении с явлением и далее, где не только качество, но и количество и вопрос об их взаимоотношении подвергаются более глубокому разбору и выяснению. В гегелевской смене категорий, переходы между которыми иногда столь искусственны, мы обнаруживаем, таким образом, вполне рациональный смысл. Они изображают нам процесс познания в его восхождении от изолированного, отдельного и пустого к единому, многообразному и насыщенному — от абстрактного к конкретному, от описания к объяснению.

Предметом моего доклада является одна из исследуемых Гегелем категорий — количество. Я считала, однако, необходимым дать этот краткий очерк движения категорий у Гегеля для того, чтобы иметь в дальнейшем возможность ближе очертить место и значение этой категории в отношении к остальным — и раньше всего к качеству.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ КОЛИЧЕСТВА.

Ни качества, как такового, ни чистого количества в природе не существует, ибо все существующее представляет собой единство качества и количества. Но для того чтобы изучить это единство в его полной конкретности, нам нужно начать все-таки с абстракции — нужно мысленно изолировать качество от количества и изучить каждую из этих категорий в отдельности. «Для обычного сознания,— говорит Гегель,— качество и количество суть два независимых определения, положенных рядом друг с другом. Именно в соответствии с этим способом представления и говорят, что вещи «определены не только качественно, но также и количественно» («Энцикл.»).

Благодаря качеству каждая вещь есть то, что она есть. «Существование,— говорит Гегель,— есть определенное бытие; его определенность есть сущая определенность, качество». И далее: «определенность, изолированная так для себя, как сущая определенность, есть качество,— нечто вполне простое, непосредственное... Вследствие такой простоты о качестве, как таковом, ничего нельзя более сказать». «Качество есть первая, непосредственная определенность». Итак, качество есть то, что, по выражению Гегеля, «определяет» предмет как именно данный, существующий, конкретный. Притом это определенность «про-

стая», «первая», «непосредственная», неотделимая, иными словами, от самого предмета — если вы лишите вещь ее качества, она перестанет быть тем, что она есть.

Более того, бескачественных вещей не существует, бескачественную вещь можно только мыслить, и то как пустую отвлеченность, а не как реально существующий предмет. Ибо именно качественная определенность характеризует реальность вещи. Но, придавая вещи реальность, утверждая, так сказать, ее существование, всякая качественная определенность содержит в себе и момент отрицания. Ибо «всякая вещь существует через другую вещь и в противоположность другой вещи. Всякое определение возможно лишь через противопоставление» (А. Деборин). По выражению Спинозы, имеющему, с точки зрения Гегеля, «безмерную важность», omnis determinatio est negatio — всякое определение есть отрицание. Утверждать существование данной конкретной вещи во всей ее качественной особенности можно, только противополагая ее другим вещам, ограничивая ее этими вещами, выясняя в ней как то, что роднит ее с этими вещами, так и то, что от них отличает, и притом как в смысле наличия одних каких-нибудь особенных черт, так и в смысле не менее характерного для нее данного, особенного отсутствия других. И поэтому первое утверждение о том, что «существование есть определенное бытие, его определенность есть сущая определенность, качество», Гегель сейчас же дополняет вторым — «через свое качество нечто противополагается другому, есть изменчивое и конечное, совершенно отрицательно определенное не только в противоположность к другому, но и в нем самом» (Наука логики. С. 49). Взятое в его первом определении, «отличенное как сущее», качество «есть реальность», «как подпавшее же отрицанию — отрицание вообще, которое есть также качество, но, признаваемое за его отсутствие, определяется далее как граница, предел» (Наука логики. С. 51—52). Качество, таким образом, не только характеризует некоторую вещь как именно данную, существующую, но и выделяет ее из среды ей подобных, тем самым ограничивает ее. «Существование определенно; нечто имеет качество, и в нем не только определенно, но и ограниченно; его качество есть его граница»* (Наука логики. С. 66).

Однако ограничение есть лишь частичное уничтожение и сохранение. «Ограничить что-нибудь,— пишет тов. Деборин,— значит уничтожить его реальность путем отрицания не всецело, а только отчасти. Следовательно, в понятии границ кроме понятий реальности и отрицания заключается еще понятие дели-

---

* В действительности не всегда можно указать границы, строго отличающие одну вещь от другой: растение от животного, один вид от другого, ибо все вещи находятся между собой в связи. Но тем не менее, если мы видели только эту связь и не видели различия между вещами, как это делает механическое естествознание, то не видели бы ничего, ибо все сливалось бы для нас в нечто среднее, неопределенное и бесформенное.

мости (способности количественного определения вообще, не какого-либо определенного количества)».

Рассмотрение качественной определенности вещей вскрывает перед нами, таким образом, необходимость дополнения его изучением определенности другого рода — количественной определенности.

Качественная определенность поэтому не единственная, по которой вещи различаются друг от друга. «Определенность, изолированная так для себя, как сущая определенность, есть качество,— нечто вполне простое, непосредственное... Определенность вообще есть нечто более общее, так как она может быть также и количественной и обладать дальнейшими определениями» (Наука логики. 51). Качественно одинаково определенные вещи могут еще различаться количественно, могут быть бóльшие и меньшие дома, более и менее красные флаги, более и менее яркий свет, более и менее громкий звук. Но эта определенность совсем другого рода. Она уже не так непосредственно связана с предметом, с ее изменением предмет не перестает быть тем, что он есть. (Тут нужно помнить, что мы пока рассматриваем качество и количество изолированно друг от друга, в их различии, а не тождестве, почему и не принимаем во внимание моментов их единства — перехода количества в качество и наоборот.)

«Следуя этому способу рассматривать вещи (т. е. способу, принятому в обычном сознании.— С. Я.),— говорит Гегель,— мы их рассматриваем сначала с точки зрения их качества, которое мы постигаем как определенность, идентичную с бытием вещи. Если мы рассматриваем затем количество, мы видим сейчас же представляющуюся нашему рассудку определенность безразличную, внешнюю, такую, что вещи, несмотря на то что ее количество меняется и что она становится больше или меньше, остается все же тем, что она есть» (Энцикл. Доб. 2 к § 48).

«Для нечто его граница, как качества, есть его существенная определенность. Но если мы разумеем под границей границу количественную и если, например, поле изменяет свою границу, то оно остается по-прежнему полем. Если же изменяется его качественная граница, то это изменение касается его определения как поля, и оно делается лугом, лесом и т. п. Краснота, становясь напряженнее или бледнее, все же остается краснотой; но если она изменяет свое качество, то она перестает быть краснотой, становится синевой и т. п.» (Наука логики. С. 112).

Количество, таким образом, тоже ограничивает предмет, но это ограничение совсем другого рода. Тут граница не связана непосредственно с предметом, с ее изменением предмет не перестает быть тем, чем он был. Это граница внешняя для предмета, безразличная ему, как неустанно повторяет Гегель. «Качество есть первая непосредственная определенность, количество же — определенность, ставшая безразличной к бытию, граница, которая равным образом не есть граница, бытие для себя, ко-

торое совершенно тождественно бытию для другого». И далее, «определенность оказывается вообще вне себя, есть просто внешняя и также внешнее нечто; такая граница, безразличие ее в самой себе и к отличному от нее нечто, и составляет ее количественную определенность» (Наука логики. С. 111). «Количество это есть чистое бытие, где определенность не положена больше как нечто неотделимое от бытия самого по себе, но как снятое или как безразличное (gleichgültig)» (Энцикл. § 49).

К некоторым из этих формулировок нам еще придется вернуться при рассмотрении вопроса о чистом и определенном количестве (величине), пока же, я думаю, ясно одно: обычное сознание различает два рода определенности предметов — качественную и количественную. Первая непосредственно связана с предметом как таковым, с ее изменением предмет перестает быть тем, что он есть,— вторая имеет место только там, где уже есть первая (ибо качество предмета неотделимо от самого предмета), но она к ней «безразлична». Эта вторая определенность — внешняя для предмета, не затрагивающая его существа, его содержания, с ее изменением предмет не перестает быть тем, что он есть, он, так сказать, только меняет свое место в ряду других ему подобных (вернее, качественно одинаково определенных) предметов.

Через посредство качества предмет выделяется из среды других его окружающих — дом отличается от земли и неба. Если нам понадобится точнее определить, о каком именно доме идет речь, мы сумеем это сделать двумя способами — либо глубже качественно его определим, не как «дом вообще», а как некоторый, данный, особенный дом (вернее, вид домов), либо будем исходить из того же качественного определения («дома вообще» в отличие, скажем, от неба, земли и т. п.) — и станем отличать дома друг от друга количественно, для чего приведем их в соответствие с рядом чисел (перенумеруем), причем постараемся сделать это так, чтобы каждому дому отвечал один только номер и каждому номеру один дом. Теперь предмет, данный конкретный дом, будет вполне определен и выделен из среды ему подобных, но эта определенность будет только внешняя, «безразличная», ибо по номеру дома я, правда, сумею отыскать его среди ему подобных, если буду знать способ (закон) нумерации, но, по существу, ничего, кроме того, что он есть «дом», я о нем больше не узнаю, по крайней мере до тех пор, пока в действительности его не выделю из среды ему подобных — дойду до него и осмотрю или хотя бы разыщу по плану. Между тем, если бы наш дом был определен качественно, мы бы знали о нем уже больше того, что он есть просто дом, «дом вообще»,— мы бы ближе знали его как таковой, данный.

Итак, количественная определенность выделяет предметы из среды других, им подобных, определяет их иногда даже вполне, но при этом не дает нам сведений о содержании, о сущности того, что она определяет. Для того чтобы количественно определять предметы, нужно иметь раньше класс, группу, комплекс качественно одинаковых предметов, но при этом, в сущности, безразлич-

но, какие это именно предметы, какими они обладают качествами, лишь бы последние вообще были: то же, что мы проделали с домами, можно проделать со стульями (в театре, например), книгами (десятичная классификация), новорожденными младенцами в родильном приюте и т. д.

Тут пора оговориться: кое-что новое о вещах, что не содержится в их общем качественном определении, мы, таким образом, все же узнаем. Это новое есть связь, выражаемая способом (законом), по которому производится данное количественное сравнение, устанавливается взаимоотношение между предметами, дающее возможность отнести младенца к его матери, стул в театре к гражданину, приобретшему право занять его, данную книгу к роду трактуемого ею предмета. И чем эта связь «теснее», тем ценнее для нас количественное определение, ибо оно в таком случае дает возможность, зная один из соотносящихся предметов, устанавливать свойства другого. Так, зная особенности данной матери, мы можем предвидеть некоторые свойства относящегося к ней младенца.

Это внешнее, безразличное к существу определяемых им вещей количественное определение дает, однако, возможность *отображать связи и взаимоотношения* между вещами, и, таким образом, пользуясь качественным познанием одних вещей, делать выводы относительно свойств других.

Более того, один вид зависимости, устанавливаемый при помощи такого количественного определения, отличается при этом от других, один закон от другого, и притом уже не *количественно*, а *качественно* — как закономерности именно того, а не другого рода. Не случайно поэтому такие философы-математики, как Кутюра, например, считают предметом математики (логики, что тождественно, с их точки зрения) не количество, а качество — качественно друг от друга отличающиеся формы функциональных зависимостей, выражающих *законы* количественного сравнения, соотношения предметов. Всякое, следовательно, даже совершенно внешнее, безразличное к существу предмета количественное определение предполагает некоторый качественный момент, находящий себе выражение в том способе — «законе», по которому оно производится. Уже самые первые шаги в изучении количества, таким образом, обнаруживают перед нами, что в действительности количество и качество изолированно друг от друга не существуют, что всякое, даже чисто внешнее количественное определение содержит в себе некоторый качественный момент. А если при помощи этого определения находит себе выражение не чисто внешняя, случайная, произвольно нами устанавливаемая связь, а существенная для данных классов предметов зависимость, количественное определение становится очень мощным средством научного исследования. Но тут оно теряет уже свой характер внешности, безразличия к существу определяемых им предметов и, следовательно, перестает быть голым количественным определением. Из формального оно превращается в содержательное, из внешнего

в существенное, из количества в *меру* — единство качественного и количественного определения.

Это последнее, в свою очередь, имеет место только там, где *связи* между предметами не рассматриваются *изолированно от этих предметов*, где они являются *существенными* именно для *данных конкретных* предметов, а не предметов *вообще*, тождественных между собой, абстрактных, неопределенных бескачественных иксов и игреков. Ибо *по существу* можно отображать лишь то, что этим *существом* действительно обладает. Однако ближе об этом впереди...

ОБ ЭКСТЕНСИВНОМ И ИНТЕНСИВНОМ КОЛИЧЕСТВЕ.

Следуя за Гегелем, мы уже обнаружили в развитии числа два момента:

1. Число, как *определенное число* — численность (Anzahl), возникающее в процессе счета.

2. Число, как единство во множестве, как выражение количественной определенности.

В дальнейшем Гегель анализирует еще далее последнее понятие числа, подчеркивает в нем два момента, соответствующие развитию этого понятия:

а) Будучи единством во множестве, число может служить для отображения той или другой *совокупности* вещей, количественного отличения одной совокупности от другой, установления между различными совокупностями тождества (эквивалентности) и различия. Так, число «два» характеризует все возможные пары предметов — совокупность, состоящую из двух элементов, число «три» — тройки, «четыре» — четверки и т. д.

Современные математики называют такое, всегда относящееся к некоторой *совокупности* число — *количественным* (кардинальным) и отличают от возникающего при счете порядкового (ординального) числа. Между ними при этом идет спор о приоритете одного из этих чисел над другим. Гельмгольц, например, опираясь на человеческий опыт, считает ординальное число первичным и старается *свести* к нему количественное число. Кантор, Фреге, Рессель, Фосс и другие «исходят из понятия кардинального (количественного) числа как *абстракции, не зависящей от особой природы множества объектов*» и пытаются чисто логически *вывести* из него, как вторичное, понятие ординального числа. Каждый, таким образом, фактически старается доказать, что математике не нужно пользоваться определением числа в его развитии,— необходимо выбрать какое-нибудь *одно* из определений, свести к нему все остальные и на нем строить в дальнейшем всю математику.

б) Но Гегель не останавливается, однако, и на этом *количественном* числе, относящемся всегда к некоторой совокупности, некоторому *множеству* объектов. Он переходит в дальнейшем к числу, характеризующему *один* предмет, и притом при

помощи некоторого *качества*, его *интенсивности — степени*. Так, мы различаем одно освещение, звук, температуру, давление и т. д. по степени их интенсивности от других, более или менее «сильных», более или менее интенсивных. Число, характеризующее температуру воздуха в комнате, не относится уже *ни к какому множеству объектов* — оно характеризует *степень* нагретости комнаты в отличие от других возможных степеней. Оно относится к некоторому *изменяющемуся* качеству и характеризует его в его изменении. С введением этого понятия о числе мы вступаем уже в несколько иную область.

Приведем, в самом деле, простой пример. По степени нагретости можно различать более или менее теплую воду, можно даже характеризовать эту степень нагретости воды (температуру) числом. С изменением температуры вода не перестает быть водой — она только отличается от другой воды, обладающей иной степенью нагретости. Различие, таким образом установленное,— *количественного* порядка. И, однако, только в известных пределах, ибо может быть достигнута такая степень нагретости (температура), при малейшем дальнейшем изменении которой вода перестанет быть тем, что она есть,— превратится в пар или в лед. Новое понятие числа, таким образом, оказывается уже *не столь внешним, безразличным* к предмету, который оно характеризует: с его изменением предмет не перестает быть тем, что он есть, *только в известных пределах*.

Количественную определенность — число, относящееся к *множеству*, совокупности объектов (или частей какого-нибудь одного объекта), Гегель называет *экстенсивным*, относящееся к *степени* какого-нибудь качества, характеризующей предмет,— *интенсивным*.

В первом, говорит Гегель, численность (Anzahl) находится *внутри*, ибо оно представляет собой единство в некотором множестве, во втором — *вовне*, ибо только через *отношение* к другим, ему подобным, предметам предмет приобретает при этом свою количественную определенность. Группа из трех предметов представляет собой некоторый *один* предмет — некоторую тройку. «Три» есть численность такой группы, так сказать внутри ее находящаяся. Наоборот, какая численность содержится в 37-градусной температуре человеческого тела? Лишь через отношение к некоторой единице температуры некоторая температура становится количеством (числом), причем, конечно, нелепо будет представлять ее себе сложенной, составленной из 37 отдельных градусов, хотя бы даже только в возможности. Численность 37 тут не характерна для нее самой по себе, а находится, так сказать, *вне ее*, *в отношении* к другим, ей подобным, температурам. И в этом Гегель видит глубокую противоречивость интенсивного количества — «быть определенным так просто в себе», но «иметь свою определенность лишь в другом»...

Число, как мы видим, представляет собой, по Гегелю, некоторое *единство*, единица и численность служат его моментами. Если

мы делаем ударение на моменте множественности в числе, мы получаем возможность отображать при его посредстве экстенсивные величины, если делаем ударение на единстве, на том, что всякое число есть некоторое одно (сотня, пятерка), отличающееся от другого одно, мы получаем возможность отображения при его посредстве интенсивной величины. Но уже эта возможность отображения при посредстве того же самого числа, как экстенсивной, так и интенсивной величины, наводит нас на мысль о реальном единстве этих определений величины. И действительно, установив различие между экстенсивной и интенсивной величиной, Гегель переходит в дальнейшем к установлению тождества, правильнее сказать, единства между ними. «Каждое существование,— говорит он,— представляет собой как экстенсивное, так и интенсивное определенное количество» («Н. Л.», 142). «Экстенсивная и интенсивная величины суть одна и та же определенность определенного количества; они различаются лишь в том, что одна имеет определенное число (Anzahl) внутри себя, другая его же, определенное же число, вне себя» («Н. Л.», 140).

«Примером тому служит все, являющееся в количественном определении. Даже число необходимо имеет непосредственно в нем эту двойную форму. Оно есть определенное число, и постольку оно есть экстенсивная величина; но оно есть также одно, десяток, сотня, и постольку оно образует переход к интенсивной величине, так как в этом единстве многообразное совпадает в простое».

«Величина некоторого предмета проявляет свою двойственность, как экстенсивная и интенсивная, в двояких определениях своего существования, в одном из которых она является, как внешнее, как вес, есть экстенсивная величина, поскольку оно составляет некоторое определенное число фунтов, центнеров и т. д., и интенсивная величина, поскольку она оказывает известное давление; величина давления есть нечто простое, степень, имеющая свою определенность в шкале степеней давления. Как оказывающая давление, масса является бытием внутри себя, субъектом, которому присуще интенсивное различие степеней. Наоборот, то, что оказывает эту степень давления, в состоянии двинуть с места известное определенное число фунтов и т. п., и его величина этим и определяется».

Отношение силы и ее проявления и есть, говорит Гегель, отношение интенсивного внутреннего, нераздельно с предметом связанного, к его проявлению вовне, к экстенсивному. И как это внутреннее неразрывно связано со своей внешностью, своим проявлением, так не могут быть оторваны друг от друга интенсивное и экстенсивное количество.

Мы видим, таким образом, как, начав с абсолютной внешности количественного определения, абсолютного безразличия числа к существу характеризуемых при его помощи вещей, Гегель приходит в дальнейшем, на более высокой ступени развития этого понятия, приложения его к реальной действительности, к числу как выражению некоторой внутренней, существенной определен-

ности. И хотя *существо* этой определенности при помощи числа и не может быть выражено, но тем не менее связь числа с нею установлена, и притом не менее тесная, чем связь между некоторой *внутренней силой и ее внешним проявлением*. Характеризуя это внешнее, экстенсивное, значит, проявление, число оказывается в состоянии давать также указание на интенсивную определенность величины. *Непосредственно число относится лишь к экстенсивным величинам*, но так как всякая интенсивная величина обладает возможностью своего экстенсивного проявления вовне, то, *измеряя это внешнее экстенсивное проявление, мы получаем некоторые сведения о являющейся его источником интенсивной величине* — именно о степени ее интенсивности.

Пример, приведенный самим Гегелем, думаю, лучше всего подтверждает правильность этого положения. Но Гегель не ограничивается одним примером — для бо́льшей ясности он приводит их еще несколько. Так как существо дела этими примерами действительно хорошо выясняется, я приведу их полностью:

«И *теплота* имеет *степень*; степень теплоты, например 10-я, 20-я и т. д., есть простое ощущение, нечто субъективное. Но эта степень равным образом существует как *экстенсивная* величина, как расширение жидкости, ртути в термометре, воздуха или глины и т. д. Высшая степень температуры выражается более длинным столбом ртути или более тонким глиняным цилиндром; она нагревает большее пространство так же, как меньшая степень — лишь меньшее пространство».

«Более высокий тон, как более *интенсивный*, есть вместе с тем *бо́льшее число* колебаний, а более громкий тон, которому приписывается более высокая *степень*, слышен в более обширном пространстве. Более интенсивным *цветом* можно также окрасить большую поверхность, чем менее интенсивным; *более светлое*, другой вид интенсивности, видимо далее, чем менее светлое, и т. д.».

«Равным образом и в области *духовного высшая интенсивность* характера, таланта, гения имеет *более широко захватывающее существование, более широкое* действие и *более многостороннюю* сферу соприкосновения. *Наиболее глубокое понятие* обладает *наиболее общим* значением и применением»* («Н. Л.», 142, 143).

Интенсивное, таким образом, неотделимо от экстенсивного. Гегель поэтому возражает как против естествознания, которое хочет рассматривать одни только интенсивные величины (и называет се-

* В формальной логике чем больше объем понятия, тем соответственно беднее его содержание. У Гегеля это не так — чем глубже понятие, тем оно более соответствует реальности, тем, значит, более общим значением и применением может обладать. Ибо реальностью с диалектической точки зрения обладают не только единичные вещи, но и классы вещей.

бя поэтому в отличие от механического естествознания, занимающегося экстенсивными величинами, динамическим), так и против того механического естествознания, которое стремится свести все к однородной экстенсивной величине.

В то время как для динамического естествознания число служит выражением внутренней интенсивности, измеряя ее внешнее проявление, для механического — оно может характеризовать нечто целое лишь при помощи его частей. Поэтому для последнего характерна точка зрения, аггрегата, составленности из однородных частей, атомистическая, как ее называет Гегель, точка зрения, против которой он не устает выступать. (Тут нужно помнить, что «атомистическая» точка зрения для Гегеля служит именно синонимом аггрегата, чисто внешней совокупности раздельно друг от друга существующих частей.) Наоборот, для динамического естествознания характерно взаимоотношение между силой и ее проявлением. И хотя, говорит он, «отношение силы и ее проявления, соответствующее понятию интенсивного, ближайшим образом и есть более истинное сравнительно с отношением целого и частей», но, во-первых, мало одного только признания силы как количества, хотя бы и интенсивного, ибо при его посредстве мы познаем в интенсивности лишь ее степень, ее рост и падение, ее пределы, а не ее сущность, во-вторых, интенсивное неотделимо от экстенсивного, так что, по существу, о степени интенсивности приходится судить именно по ее экстенсивному проявлению. Нужно поэтому не отдавать предпочтение тому или иному виду количества, а мыслить интенсивное в его единстве с экстенсивным, и, наоборот, в каждом отдельном случае подчеркивая при этом, какой из этих двух моментов является данным, положенным.

В качестве примера одностороннего увлечения интенсивностью Гегель приводит попытку рассматривать, например, «плотность или специфическое наполнение пространства не как известное множество и определенное число материальных частей в определенном количестве пространства, но как известную степень свойственной материи наполняющей пространство силы» («Н. Л.», 141). В качестве примера для другой односторонней точки зрения — экстенсивности (против которой, нужно это подчеркнуть, он выступает уже совершенно безоговорочно) — Гегель рассматривает то представление об удельном весе, согласно которому больший удельный вес объясняется только бо́льшим числом однородных частиц и которое (тоже в связи с вопросом об экстенсивной и интенсивной величине) встретило аналогичные возражения уже со стороны Канта.

«Так, например, физика,— пишет Гегель,— объясняет различие удельного веса тем, что тело, удельный вес которого вдвое больше удельного веса другого тела, содержит в одинаковом объеме вдвое больше вещественных частей (атомов), чем последнее. Точно так же в теории теплоты и света объясняют различные степени температуры и освещения большей или меньшей численно-

стью теплотворных и светоносных частичек (Molecules)... В настоящем случае отвлеченный рассудок, в противоречие неразвитому и истинному, конкретному мышлению, признает протяженную (экстенсивную) величину как единственную форму количества и не допускает напряженных (интенсивных) величин, где они встречаются в их собственной определенности, но старается, основываясь на несостоятельной гипотезе, насильственно свести их на протяженные величины» («Энц.», С. 182—3).

«Но кто бы мог подумать,— замечает по этому же поводу Кант,— что эти естествоиспытатели, большей частью математики и механики, основывают свое умозаключение исключительно на метафизическом предположении, чего они, по их словам, так старательно избегают, именно они допускают, что реальное в пространстве повсюду одинаково и может различаться только по своей экстенсивной величине, т. е. по количеству частиц». И далее добавляет: «Ошибочно рассматривать реальность в явлении как нечто везде одинаковое по степени и различное только по аггрегации и экстенсивной величине ее»*.

Механическое естествознание, таким образом, оказывается, стоит не только на исключительно количественной точке зрения, но и в области самих количественных определений односторонне признает только экстенсивные величины. Да это и понятно, интенсивная величина всегда связана с некоторой сущностью, специфичностью вещи или процесса, в то время как ее проявление — экстенсивная величина — носит всюду однородный характер. Как интенсивные, величины отличаются друг от друга не только по степени их интенсивности, но и по ее особому роду, как экстенсивные, они все однородны, тождественны между собой и могут отличаться лишь большим или меньшим количеством частей. Когда речь идет поэтому об установлении внешнего тождества или различия между вещами, это может быть выполнено лишь при посредстве экстенсивных величин.

Различие между экстенсивной и интенсивной величиной выступает лишь тогда, когда речь идет не о количестве или числе самом по себе, а об отображении при их посредстве некоторой реальности, некоторой величины особого, специфического рода. Поэтому наука о количестве как таковом, числе как таковом — математика — не знает еще интенсивных величин, тем более что выражающее степень интенсивности число возникает лишь через посредство некоторой экстенсивной величины, в которой эта интенсивная находит себе проявление. Математика есть поэтому, раньше всего, наука об экстенсивных величинах. «Под экстенсивными величинами,— говорит Гаусс,— я разумею такие, которые составлены из однородных частей; они образуют предмет ма-

---

* Тут нужно отметить, что, правильно подмечая противоположность между экстенсивной и интенсивной величиной, Кант, по обыкновению, превращает ее в противоположность метафизического характера, отрывая один из ее моментов от другого и относя экстенсивность к пространству, которое занимает всякая вещь, а интенсивность к вызываемому ею в нас ощущению.

тематики; интенсивные же являются таковыми, лишь поскольку они могут быть сделаны экстенсивными, если для них можно подыскать шкалу, по которой их можно измерять и сравнивать друг с другом» («Gauss zum Gedächtniss» С. Фон-Вальтерсгаузена, цит. по А. Фоссу, с. 68).

В течение XIX столетия естествознание выполнило огромную работу — для многих из таких явлений, которые раньше были совершенно несравнимы друг с другом, была подыскана та общая шкала, о которой говорит Гаусс. Была, таким образом, установлена связь между такими явлениями, которые ранее, казалось, не имели ничего общего между собой. Но в этих поисках общего, тождественного, однородного,— в этих поисках единообразной мерки для всех вещей и событий позабыли об их различиях, ибо все стало экстенсивной величиной — суммой однородных частиц. И невольно представляется при этом, что все это вполне в духе того столетия, о котором Зомбарт пишет:

«В центре всякого интереса ныне стоит — в этом не может быть никакого сомнения — восхищение всякой измеримой и весомой величиной. Везде господствует, как это выразил один глубокомыслящий англичанин (Брайс): «a tendency to mistake bigness for greatniss» (тенденция принимать величину за величие.— *Ал. З.*), тенденция принимать внешнюю величину за внутреннюю, как мы вынуждены перевести, так как немецкий язык, к сожалению, не обладает соответствующим словом ни для «bigness», ни для «greatniss». В чем заключается величина, безразлично: это может быть число жителей города или страны, вышина памятника, ширина реки, частота самоубийств, количество перевозимых по железной дороге пассажиров, величина корабля, число людей, принимающих участие в исполнении симфонии, или что-нибудь еще. Предпочтительнее всего восхищаются, правда, величиной какой-нибудь денежной суммы. В денежном выражении нашли к тому же удивительно удобный путь — обращать почти все, не допускающие сами по себе меры и веса ценности в количества и тем самым вводить их в круг определений величин. Ценно теперь уже то, что дорого стоит.

О каких своеобразных психических процессах идет дело в сдвигах ценностей, совершаемых нашим временем, показывает, быть может, яснее всего отношение современного человека к спорту. В нем его, по существу, интересует только еще один вопрос: кто будет победителем в состязании? Кто совершит измеримо высшее количество действия? Число, количественное соотношение между двумя действиями выражается посредством пари. Можно ли представить себе, что в греческой палестре держались пари? Или разве это было бы мыслимо в испанском бое быков? Конечно нет. Потому что и там и тут с художественной точки зрения, т. е. именно с чисто качественной, так как оценка количественная невозможна, оценивалось и оценивается в высшей степени персональное действие отдельных индивидов».

Неужели в этой чисто количественной оценке идеал науки бу-

дущего? Конечно нет. Ибо подобно тому, как, уничтожив преграды между отдельными странами и превратив все, вплоть до человеческой совести, в товар, обмениваемый на деньги, которые не пахнут, так как совершенно однородны между собой, капиталистический строй подготовил почву для социализма, так и механистическая наука, установив связи между самыми разнородными предметами, подготовила новую науку — диалектическое естествознание будущего.

Под знаменем марксизма. 1928. № 3. С. 30—38, 65—71

В. Н. Сарабьянов

КАЧЕСТВО С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПРАКТИЧЕСКОГО ПОДХОДА

(из книги «В защиту философии марксизма»)

Качество есть основная категория диалектического материализма, и марксистская логика в своем понимании этой категории решительно расходится с логикой покоя, т. е. с формальной логикой, как с вульгарной теорией постепенного, бесскачкового развития (natura non facit saltus).

И действительно, наше основное положение — это переход качества через количественные изменения в новое качество, а также переход количества через качественные изменения в иное количество. Мы покажем ниже, что первый закон диалектики и известное положение об отсутствии в природе абсолютных граней не противоречат одно другому только в том случае, если качество теряет ту самую абсолютную определенность, которую ему приписывают Деборин, Карев и прочие деборинцы.

Второй закон диалектики о развитии противоположностей и о синтезе противоположностей тоже имеет в виду качественность любого процесса, да и формулировать этот закон можно путем замены слова «противоположность» словом «качество». Ниже мы покажем, что это так.

Третий закон диалектики говорит не о простом отрицании, но об отрицании качественном, чем диалектическое отрицание и отличается от отрицания вульгарно-эволюционного, т. е. от взгляда на развитие путем перехода от одной единицы к двум, трем, ста трем... от первого ко второму, третьему, тысяча третьему...

Качество является действительно основной категорией марксистской логики, и невозможно развернуть стройную теорию об основных законах движения, не очистив наши представления категории качества от неясностей, недоговоренностей и двусмысленностей.

Классики марксизма превосходно вскрывали действительность диалектическим методом, но было бы смешно утверждать, что Маркс, Энгельс, Ленин и Плеханов развернули теорию качества. Они этим не занимались, и Энгельс, например, больше других пи-

савший о качестве, не дал определения последнего, останавливаясь на иллюстрациях качества.

Прочтите всю марксистскую литературу и найдите хотя бы одну книгу или даже статью на эту специальную тему.

Не найдете. Некогда было заниматься этими вопросами. Однако Энгельс очень хорошо видел, что они стояли на очереди, и подготовлял работу, которую так и не успел закончить.

Деборинцы, считающие себя диалектическими материалистами, не нашли ничего лучшего и более убедительного, как ограничиться цитатами из Гегеля, хотя каждому из нас (и из деборинцев) известны взгляды Маркса — Энгельса на гегелевское учение о категориях, как наполненное мистикой.

Вместо того чтобы вывести определение качества из исследовательских работ хотя бы даже Гегеля, не говоря уж о Марксе, Энгельсе и Ленине, деборинцы удовлетворились формальными определениями идеалиста, мистика и «великого схематика» (выражение Энгельса — «Архив») Гегеля...

Качеством может быть только сам процесс, свойство же не что иное, как проявление себя вещью в каком-то отношении.

Свойство двигаться, свойство производить впечатление красного, свойство мыслить — все это характеризует живое существо в тех и других отношениях, с тех или иных сторон. Качество же мы относим к процессу в целом, т. е. к совокупности свойств.

Уксусная кислота — иное качество, чем синильная; а иное качество она потому, что какими-то свойствами уксусная кислота отличается от синильной.

В своей замечательной статье «Трусливый идеализм» Плеханов подчеркивает, что мы, изучая мир, изучаем его свойства.

«Что значит знать данную вещь? Это значит иметь правильное представление об ее свойствах».

Свойство не следует смешивать с качеством, так как в логике категория качества является категорией оценки действий процесса, обладающего различными свойствами...

Когда мы говорим о качестве чего-нибудь, мы имеем в виду вопрос: как действует это что-то?

Качество не есть абстракция; напротив — оно конкретно, оно есть данное, вполне определенное, тогда как свойство лишь проявление процесса, который проявляет себя во множестве отношений.

И если в мышлении качество есть оценка совокупности свойств, то эта оценка может изменяться всякий раз, как данная совокупность свойств стала иной, т. е. как она стала совокупностью иных свойств.

Представив какой-то процесс как совокупность свойств «а б в г д... м н...», мы должны определить его как новое качество всякий раз, как процесс этот становится совокупностью иных свойств, например: «а б г д... п р», где нет «в м н», но появились «п р».

Это, нам думается, не должно вызывать споры. Но вот какой встает вопрос в связи с вышесказанным.

Появление или исчезновение всякого ли свойства в данной совокупности свойств делает процесс иным качеством?

Если отвлечься от наших интересов, если рассматривать процесс только в форме объекта, то на поставленный вопрос необходимо ответить утвердительно.

И действительно, можно ли данное свойство считать важным, нужным и т. д., а другое — неважным, ненужным и т. д. безотносительно к чему-либо?

Ведь то, что было, но без чего какое-то событие все равно произошло бы, не может расцениваться неважным или несущественным, потому что без него не могло бы произойти другое какое-то событие.

Деление свойств на существенные и несущественные безотносительно к чему бы то ни было является делением метафизическим.

Но в таком случае любое *новое* свойство превращает данный процесс в новое качество, а также иным качеством он становится и при *исчезновении* любого из имевшихся свойств.

Имея в виду, что свойства возникают и исчезают, т. е. свойства в развитии своем прерываются, мы должны прийти к следующему выводу: любой процесс находится все время в состоянии перерывов, т. е. скачков, так как свойств у любого процесса бесчисленное количество, и нет ровно никаких оснований отрицать, что в каждый данный момент одни из них исчезают, другие — возникают.

Значит, процесс одними своими свойствами развивается постепенно, количественно, другими — скачкообразно, т. е. лишаясь их и приобретая новые.

Итак, беспрерывность любого процесса утверждается в еще более сложной форме, и мы все еще не нашли того состояния покоя, без которого три правила формальной логики совершенно беспочвенны.

Единственный выход — в отвлечении от множества свойств процесса, т. е. в рассматривании изучаемого процесса как совокупности только определенных, а не всех свойств. Тогда мы получаем возможность говорить о *ступенях* развития, о состояниях *относительного покоя*.

И действительно, если любой процесс беспрерывно изменяется как совокупность бесчисленного количества свойств, то он же оказывается обладающим в течение более или менее продолжительного времени данными, вполне определенными свойствами...

Только на основе абстракции возможна классификация, т. е. деление явлений на семейства, классы, роды, виды.

Только отвлекаясь от одних свойств и учитывая другие, мы освобождаем себя от решения неразрешимой задачи объять необъятное.

Истина всегда конкретна.

Что это значит?

Это значит, что *бери процесс, как он дан, во всем его многообразии* и во всей его разносторонности, *но в*

каждом данном случае оценивай его в определенном отношении.

Человечество, в различных отношениях рассматривая тот или иной процесс, создает все более полное о нем представление, т. е. представление о возможно больших связях и опосредствованиях, в которых он находится. Мы же, т. е. определенный субъект (класс, партия, личность...), учитывая всю полноту процесса, всю его разносторонность, выявленную и изученную человечеством, оцениваем этот процесс в данном случае в одних связях, в других случаях — в иных.

Но почему, спрашивается, в этом случае мы, рассматривая данный процесс, учитываем такие-то свойства, от других же отвлекаемся, а в каких-то иных случаях, наоборот, учтем последние свойства, а не первые?

Ответ дан в 11-м и 1-м тезисах Маркса о Фейербахе.

Одиннадцатый тезис гласит:

«Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его».

Этот бесспорный тезис приводит к тому положению, которое развиваю я в своей теории качества и которое оспаривается, к моему величайшему удивлению, деборинцами-большевиками.

Если мы изучаем процессы, чтобы их изменять, то не ясно ли, что необходимо установить, в каком направлении их изменять.

Можно изменять древесину, превращая ее в оберточную бумагу, но можно из нее изготовить писчую бумагу.

Если нам нужно сделать из студента теоретика, то мы будем изменять преимущественно его голову, а в консерваториях изменяют пальцы, чтобы получился хороший пианист или скрипач. Всякое исследование должно иметь целевую установку, а цель определяется с точки зрения конкретного субъекта, понимая под ним, например, определенный класс.

Объективные условия определяют стремления и интересы данного класса (субъекта), но эти интересы, будучи вызваны объективными условиями, определяют отношение субъекта к изучаемому процессу.

Тот, кто изучает без целевой установки, работает вслепую, являя собой классический тип созерцателя.

Пролетариат и мы, его представители и идеологи,— не созерцатели, но активные участники в переустройстве жизни.

Маркс именно в этом находил одно из коренных различий между материализмом до фейербаховского включительно и материализмом, созданным Марксом и Энгельсом.

В первом тезисе о Фейербахе Маркс писал так:

«Главный недостаток всего предшествовавшего материализма — до фейербаховского включительно — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность рассматривается только

в форме *объекта* или в форме *созерцания*, а не как *чувственно-человеческая деятельность, не в форме практики*, не субъективно».

Мне инкриминируется субъективизм, и я это называю клеветой. Но я действительно резко и решительно высказываюсь против рассматривания процессов *только* в форме объекта, а не *также* и субъективно...

Не только Фейербах, но уже Бэкон учил, что мир надо изучать, чтобы его изменять. Один из афоризмов в «Новом органоне» Бэкона гласит: «Что было основанием, следствием или причиной в теории, то становится правилом, целью или средством в практике».

Другой афоризм: «Создать новое свойство в данном теле или же произвести новые свойства и ввести их в него — вот результат и цель человеческого могущества».

Это ли не практический подход к науке!

Неужели это не было известно Марксу?

Конечно, было известно, и Маркс не о том говорит, что Фейербах не подходит к науке как к средству изменения мира, но о другом.

В первом тезисе идет речь о том, *как надо изучать* мир, чтобы его изменять.

И Маркс дает ответ на это: надо изучать мир не только в форме объекта, но и субъективно. Вот этого-то ни у Бэкона, ни у Фейербаха нет и в помине; но об этом в цитированных тов. Дебориным местах из Ленина последний ничего не говорит.

Он лишь поправляет Плеханова, который перегнул палку и инкриминировал Фейербаху созерцательность не только в его методе, но и в отношении к науке, которая будто бы, по Фейербаху, не служит практике. Тов. Деборин сам типичный созерцатель, прикрывающий свою созерцательность громкими словами, и в такового же он пытается превратить Ленина — вождя самого активного, самого чуждого голой созерцательности класса — пролетариата...

Я в своих работах о качестве указывал, что качество следует относить не к вещи, а к отношению, между тем в настоящей книге до сих пор я говорил о качестве процесса.

Последний термин я употребил с единственной целью — не отвлекать внимания от развиваемых мною проблем: «качество — свойство», «объективизм — субъективизм» и др.

Теперь мне остается осветить последний вопрос: что мы определяем как качество, вещь или отношение?

Еще раз напоминая, что для логики качество есть категория оценки, мы ставим следующий вопрос: определяем ли мы качество мышьяка или того отношения, в котором мышьяк участвует?

Для меня ясно, и я об этом писал многократно, что мы оцениваем только отношение.

Что будет, интересуемся мы, когда мышьяк начнут впрыскивать этому человеку, а также другому?

Что будет, если мышьяк впрыснут этому человеку в таком-то состоянии и в другом каком-то?

Мы оцениваем вовсе не вещи, а сложный процесс.

На состязаниях бегунов кто-то из нас держит пари за Иванова, который-де придет первым, а другой из нас держит пари за Петрова, считая, что Иванов прибежит ну хотя бы вторым.

Оба расценивают Иванова по-разному. Предположим, что он прибежал первым, а Петров — вторым.

Вы скажете, что Иванов — лучшее качество в сравнении с Петровым.

Но ведь совсем нетрудно показать, что не только в Иванове, а часто — не столько в нем дело, сколько в других членах отношения, в котором он участвует.

Представим себе, что Иванов и Петров часто состязаются и часто меняются местами.

Кто приходит первым,— это зависит от состояния их обоих, но также и от состояния прочих членов отношения.

Допустив абстрактно, что сегодня оба они находятся в хорошей «форме», так что оба они, будучи взяты изолированно от отношения, равны один другому, мы убедимся, что Иванов, например, придет первым при мокрой погоде, а Петров — при сухой.

Если погода сухая, то Петров — высшее качество перед Ивановым, хотя они равны один другому, будучи взяты сами по себе, т. е. изолированно от отношения.

Оказывается, что один и тот же Петров выступает перед нами в виде различных качеств, хотя и остается неизменным сам по себе.

Ясно, что качество относится к отношению и каждый член этого отношения окрашивается в тона последнего.

Об этом и говорил Ленин, ругая в годы нэпа того самого работника, которого хвалил в годы военного коммунизма.

Как мы помним, Ленин требовал от всех нас, чтобы мы себя перевоспитали. Он указывал, что если мы останемся такими, какими были в эпоху военного коммунизма, то ничего хорошего от этого не будет.

Данная совокупность свойств в одних условиях, т. е. в одних отношениях, оказывается этим качеством (похвалим работника), а в других отношениях — иным качеством (выругаем работника и потребуем от него, чтобы он себя потрудился перевоспитать). *Качество относится к отношению*; мы оцениваем результат, который получается от совокупности бегуна, дорожки, атмосферичического давления, температуры, зрителей.

Мы оцениваем не лошадь самое по себе, а целое отношение, в котором участвуют и погода, и жокей, и еще многое другое. Часто одна лошадь уступает место другой только потому, что ее ведет не тот, а иной жокей.

Один и тот же лектор читает хорошо перед небольшой аудиторией и плохо перед большой. *Взявши лектора изолированно, мы просто оказываемся не в состоянии определить его качество, а сможем его только описать* (такая-то совокупность белков, жиров... столько-то и таких-то костей и мышц, брюнет или блондин и т. п.).

Деборинцы смешивают две разные вещи: качество и состояние.

Состояние вещи меняется, вода из свежей становится стоялой, человек из молодого превращается в старика.

Деборинцы называют это качеством воды и человека.

Но это и есть нежелание несколько углубиться в суть вопроса.

Я считаю, что И. И. Степанов прав, когда указывает, что термин «качество» устарел.

Это очень верно. Качество обычно приравнивают состоянию, и от этого получается немало путаницы.

И. И. Степанов предпочел бы заменить термин «качество» энгельсовскими «формами движения».

Мы о словах спорить не станем и во избежание клеветнических выпадов определенно заявим, что нисколько не отрицаем превращения одного состояния в другое, одной формы движения в другую. Но когда берешь качество как категорию оценки, то видишь, что *данное состояние может быть различными качествами в зависимости от того, в каких отношениях оно находится*.

Качество мы определяем или не качество, когда говорим: мышьяк — яд? Конечно, качество. Кто же в этом сомневается.

Но ведь мышьяк не только яд, но и целебное средство. Как же быть?

Мышьяк в такой-то дозе, человек в таком-то состоянии — такое отношение означает смерть или болезнь человека: мышьяк — яд.

Но мышьяк в определенной дозе, человек малокровный и еще многое другое означают выздоровление человека: мышьяк — целебное средство.

Тов. Столяров пишет *:

«Но вот как раз то обстоятельство, что вещь, оставаясь самой собой, может вступать в различные *отношения*, и доказывает против Сарабьянова, что качество нельзя отождествлять с отношением. Товарищ же Сарабьянов берет *отношение* и доказывает, что вот, мол, это есть «отношение», а посему качество есть отношение. *Качество включает в себя отношение, но не сводится к нему*».

Как это качество может включать отношение, ни мне, ни т. Столярову и вообще никому не понятно, ибо то, что тов. Столяров подчеркнул и признал, по-видимому, очень важным, есть простой набор слов. Подобным бессмысленным набором слов мой критик излагает также мои мысли, в результате чего я перед лицом читателя столяровской статьи оказываюсь каким-то идиотиком, который берет отношение, доказывает, что отношение есть отношение, и делает вывод: «...а посему качество есть отношение».

Такая манера полемизировать выдает наличие в Столярове величайшего высокомерия в отношении к читателю.

Мы — красные профессора — можем пописывать, а вы почитывайте и своим умом-разумом не раскидывайте.

---

* Под знаменем марксизма. 1926. № 1—2.

Я задаю вопрос, на который ни тов. Столяров, ни другой какой-либо деборинец не ответит, если не сойдет с позиции оценивания изолированной вещи: почему разным качеством мы определяем одного и того же работника с теми же свойствами, но взятого в разные эпохи? Почему разным качеством оказывается лошадь, если в одном случае ею управляет жокей Жак, а в другом — жокей Иванов?

Я отвечаю так: строго научно говоря, мы называем качеством не лошадь, и не жокея, и не погоду, а данное отношение, в котором первая, второй и третья лишь члены отношения.

Можно с одинаковым правом сказать: «Первым придет жокей Жак на лошади Крепыш, если погода будет сухая», как и по-другому: «Первым придет Крепыш, ведомый жокеем Жаком».

Я качественно определяю отношение, а деборинцы — член отношения (вещь).

Но если определять качество вещи, то необъяснимо, как может стать иным качеством та самая вещь, которая нисколько не изменилась?

Пусть деборинцы ответят на этот вопрос, а не занимаются перевиранием своих противников.

Мы же подчеркиваем, что категорию качества распространять на отдельную вещь можно только со следующей оговоркой: называя вещь данным качеством, мы лишь констатируем, что она участвует в таком-то отношении. Допустим, идет речь об «а» в отношении $\frac{а}{б}$ (ради простоты мы взяли отношение только из двух членов). Если меняется знаменатель б, превращаясь в «в», «г» и во что угодно другое, то меняется и отношение

$$\frac{а}{б}, \frac{а}{в}, \frac{а}{г}, \frac{а}{х}.$$

Во всех этих случаях один и тот же член отношения «а» выступает как различные качества.

Но если знаменатель неизменен, то отношение будет становиться иным качественно только в случае изменения числителя «а» в «в», «г» и т. д. Значит, при неизменности всех других членов отношения это последнее меняется вместе с изменением интересующего нас члена «а».

Если взять примеры с превращением одного качества в другое, которые приводятся в деборинской литературе, нетрудно убедиться, что все они относятся ко второму случаю, т. е. когда отношение меняется только вследствие изменения того члена отношения, качество которого определяется.

И мы нисколько не возражаем, когда качеством определяется именно вещь, а не отношение, так как, повторяем, она безусловно окрашена в тона отношения.

Но мы не можем обходить молчанием другую сторону дела, а именно когда вещь окрашивается в другие тона, когда она носит на себе печать иного качества, хотя сама осталась неизменной...

В защиту философии марксизма. М.—Л., 1929. С. 165—166, 169—172, 178—179, 186—189

И. И. Агол

ЭВОЛЮЦИЯ КАК ТВОРЧЕСКИЙ, СОЗИДАТЕЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС

(из статьи «Неовитализм и марксизм»)

Чисто механический взгляд на органическую эволюцию как простую перегруппировку неизменных зародышевых частиц в наше время развивает в биологии голландский ботаник Лотси. Он утверждает, что эволюция органического мира совершается при постоянстве видов, в результате простой перегруппировки неизменных отцовских и материнских зачатков при скрещивании. «Эволюция,— пишет Лотси,— возможна, по меньшей мере мыслима, и при постоянстве видов». В эволюционном процессе ничего нового не создается. Признаки, возникающие у организмов на различных стадиях развития, неновы, они извека существуют в скрытом виде в абсолютно неизменных зачатках и выявляются только при определенном сцеплении зачатковых элементов. Новые органические формы, возникающие в процессе эволюции, по существу, не новые формы, а новые комбинации извека данных зародышевых частиц. Вся эта «эволюционная» теория, фактически отрицающая эволюцию, чрезвычайно характерна для механистического мировоззрения.

Эволюция есть процесс созидательный *. В своем развитии материя не только меняет месторасположение своих составных частей, увеличивает или уменьшает их в числе, но и качественно меняет форму своего бытия. Такой процесс развития возможен потому, что качества присущи предметам объективно, а не вносятся нами извне. Вещи без качеств такая же пустая абстракция, как качества без вещей. Процесс эволюции состоит в диалектическом превращении одних качеств развивающегося субстрата в другие. Откуда могло бы взяться в нашей голове представление об изменившихся признаках, об изменившихся вещах, если бы эти признаки не имели места в объективных предметах? Наша голова не может их создавать из ничего. Ничто не приходит со стороны. Изменяется то, что раньше было, но в процессе изменения возникает нечто новое, а не повторяется старое. Каждая новая ступень развития потому и новая ступень, что содержит в себе нечто такое, чего раньше не было. В этом суть эволюционного процесса. Этой общей закономерности развития подчинена вся природа — она присуща как неорганическому, так и органическому миру и социальным явлениям. Но это, как мы уже показали выше, не значит, что законы развития на всех ступенях эволюции одни и те же. Из нашего понимания эволюционного процесса вытекает как раз обратное. Каждая стадия развития материи помимо особенностей, присущих всякой материи вообще, имеет еще и свои специфичес-

* В этом отношении бергсоновская «творческая эволюция», как правильно отметил уже Л. С. Берг, есть простой плеоназм. Нетворческой эволюции нет. Понятие эволюции содержит в себе и понятие творчества.

кие особенности. Откуда и следует, что помимо общих закономерностей материя на каждом этапе эволюции подчиняется еще и специфическим закономерностям, свойственным каждому этапу развития. Вот почему не только биологические процессы несводимы «до конца» к физическим и химическим, но и физико-химические явления не исчерпываются одной механикой, а социальные явления не укладываются в рамки одних биологических закономерностей.

Это специфическое своеобразие, свойственное каждой ступени развития и несводимое до конца к закономерностям более низких этажей эволюции, приводит к необратимости процессов развития. Признак в зависимости от условий, а также внутреннего состояния системы, которую он частично представляет, может качественно усложниться или упроститься, но он не может повториться. Деградация некоторых видов, скажем паразитов, очевидно, не есть возврат к исходной форме, а упрощение организации, замена старых, более сложных признаков новыми, менее сложными...

Сведение сложных явлений к более простым имеет громадное значение для познавания этих явлений. Оно углубляет наши знания о предмете, выявляет многие, скрытые от нас стороны этого явления, но не снимает специфичного своеобразия сложного процесса. Нам, например, удалось точно доказать, что в состав человеческого тела не входит ни один элемент, не встречающийся в окружающем нас мире. Мы можем даже не остановиться на этом, а идти еще дальше и с полной уверенностью сказать, что человеческое тело состоит из электронов и протонов, но этим мы никак не докажем, что человек не есть человек, а простая совокупность материальных частиц. Чтобы изучать человека, нельзя ограничиваться простым перечислением его составных частей. Необходимо рассмотреть его как целостную конкретность, установить своеобразные закономерности, которым он подчинен как данная реальная единица.

Задача всякого научного исследования состоит в установлении не только сходных черт между различными формами материи, но и различий, выделяющих данную форму как особую, своеобразную форму, не встречающуюся на других ступенях развития. Это означает, что никакая наука не может отказаться от изучения специфически своеобразных закономерностей явлений, подлежащих ее исследованию, а исключительно заниматься простым «сведением» их. Каждая отрасль науки имеет свой специальный предмет и вытекающие из него специальные методы работы. «Сведение» не приводит к познанию сводимого явления в его реальной конкретности. Никакая механика не в силах заменить физику или химию, как эти последние не заменят биологию, а биология — социологию...

Витализм также утверждает специфичность жизненного процесса. Но у него эта специфичность получает абсолютный характер и теряет свое историческое лицо. Жизнь насильно вырывается из природы и даже противопоставляется ей. Существует живое и

не живое. Пути их развития и закономерности этого развития принципиально различны. Между ними нет исторической преемственной связи. Жизненные явления определяются деятельной, регулирующей, направляющей нематериальной сущностью, физикохимические же процессы целиком подчинены законам механики. Витализм непосредственно ведет к дуализму или даже плюрализму, к установлению двух или большего числа рядов развития, не связанных между собой общностью происхождения. Витализм имеет дело с надуманной метафизической непротяженной «сущностью», обладающей способностью вмешиваться в любой процесс организма, где только в этом вмешательстве оказывается малейшая необходимость...

Правильную постановку проблемы качества, а вместе с ней и проблемы развития мы встречаем в произведениях В. Келера, М. Вертгаймера, М. Гартмана, К. Левина и других представителей так называемой «теории формы». Они правильно подчеркивают, что не только живые существа, но и многие неорганические системы имеют характер целостности, не укладывающейся в арифметической сумме ее составных частей, и в этом отношении нет принципиальной разницы между живыми и мертвыми системами. Вольфганг Келер в своей книге «Физические формы» приводит большое число примеров подобных анорганических целостностей. Он доказывает, что всякая система, образовавшаяся из синтеза отдельных частей, всегда содержит новые признаки, не встречающиеся у составных частей, что отдельные свойства частей «снимаются» в целостной системе. Во всякой системе целостность довлеет над частью, ибо последняя теряет здесь свою самостоятельность. Этот анализ проблемы качества не может встретить с нашей стороны никаких возражений. Мы должны только прибавить, что такое понимание качества не представляет ничего нового. Больше ста лет тому назад оно было подробно и глубоко развито Гегелем, а от него через Маркса и Энгельса перешло в современный научный материализм. Но на этом общность взглядов у представителей «теории формы» и марксистов кончается. В дальнейшем анализе качества Келер, Вертгаймер, Гартман и другие примыкают к столь распространенному в современном естествознании агностицизму, утверждая, что новые признаки, выявляющиеся в целостной системе, представляют «иррациональный остаток», лежащий по ту сторону естествознания, а потому не поддающийся нашему познанию. Макс Гартман, например, во второй части своей «Общей биологии» почти буквально утверждает следующее. «Естествознание со своими средствами познания,— пишет он,— не в состоянии охватить особенного, специфически качественного, собственно иррационального не только в органическом, но и в неорганическом мире, но это его не интересует. Оно вполне удовлетворяется познанием поддающихся исследованию частей и количественным установлением причинных зависимостей, а иррациональное обходит и оставляет. И с своей точки зрения естествознание совершенно право. Мы были бы чрезвычайно удовлетворены, если бы

поддающаяся познанию часть явлений целиком открывалась перед нами в своем процессе изменчивости. Но иррациональный остаток бытия лежит за пределами естествознания». И дальше для пояснения своей позиции Гартман приводит рассуждения Роберта Майера на тему о том, что мы не можем знать, что такое сила, что такое теплота, но мы должны знать, как неизменными единицами измерить силу, работу и теплоту и какое существует отношение между килограммометром и теплотой.

Марксизм отвергает этот дуалистический взгляд на природу. Для него нет принципиально непознаваемых вещей и явлений. «Трансцендентный мир», «иррациональный остаток» — все это искусственные, метафизические построения, вытекающие из неправильного взгляда на характер нашего познания. Совершенно правильно, что абсолютное познание невозможно, что познание, как бы далеко оно ни ушло вперед, всегда останется относительным, но это не значит, что перед ним стоят какие-то пределы, что где-то имеются какие-то принципиально непознаваемые вещи или явления, что перед нами два мира — мир непознаваемых явлений и мир трансцендентных, иррациональных, непознаваемых вещей. Причины относительной ограниченности нашего познания коренятся не в самих вещах, не в их надуманной трансцендентной природе и не в неспособности якобы нашего разума проникнуть в самую суть явлений, а в том простом факте, что бесконечная природа не может быть исчерпана до конца. Перед нашим познанием всегда будут стоять временные преграды, обусловленные определенными историческими причинами, но с каждым новым открытием эти преграды будут отодвигаться все дальше и дальше и «иррациональный остаток» все больше и больше будет превращаться в рациональный. Познание есть бесконечный процесс раскрытия «трансцендентности» природы и превращения пресловутой «вещи в себе» в «вещь для нас»...

Неовитализм свою концепцию жизни строит главным образом на том методологическом принципе, что живой организм представляет собой целостное единство, характерные процессы которого определяются своеобразной структурой целого, а не деятельностью, присущей отдельным компонентам живой системы. Жизнедеятельность организма характеризуется всей его целокупностью, а не каждой его составной частью в отдельности. Жизненные процессы несводимы к их компонентам, они автономны, к ним нельзя подходить с меркой физико-химических явлений. Они управляются своими собственными законами, несоизмеримыми с законами неорганической действительности. Современный витализм не отрицает физико-химической основы многих процессов, протекающих в живом организме. Но эта основа сама по себе, по мнению неовиталистов, не определяет всей сущности жизненного явления в целом, для характеристики которого не хватает основного звена, связывающего эти отдельные основные процессы в единую живую систему, преобразующего все эти процессы в новый, автономный процесс. Этот «оживляющий» материальную систему фактор не

может быть материального свойства, он непространственен, его нельзя измерить доступными нам методами, применяемыми в других областях естествознания. Эмпирически он неуловим, но с точки зрения теоретической он является якобы обязательным постулатом, без которого жизненные явления совершенно непонятны и необъяснимы. Ввиду невозможности положительного доказательства реальности этого нематериального фактора, неовитализм сводит все свои рассуждения почти исключительно к опровержению механистической концепции жизни, к доказательству недостаточности ее как с точки зрения методологической, так и фактической. Свои же собственные взгляды он декретирует в виде догматических положений, которые, по существу, апеллируют не к сознанию читателя, а к его вере.

Очевидная несостоятельность подобного метода научных построений не требует особых доказательств. Опровержение какого-нибудь факта, обоснованное даже самым безукоризненным образом, ни в коем случае не может служить доказательством в пользу другого факта. Опровержение «машинной» концепции жизни говорит только о том, что подобная концепция неверна, что ее надо заменить другой, более соответствующей теорией, но это опровержение само по себе ни в коем случае не может служить доказательством истинности какой-либо другой теории. Само собой понятно, что этим мы и не думаем отрицать того огромного значения, которое имеют в научном исследовании убедительные опровержения старых предрассудков, неверных взглядов и т. п., мы здесь хотим только подчеркнуть, что всякая научная теория может базироваться исключительно на неопровержимых доказательствах в пользу себя, но не доказательствах, опровергающих концепцию противника... Вся тяжесть доказательства и обоснования в научном исследовании лежит на том, кто пытается дать положительное решение проблемы, при этом решающую роль в данном случае играют те из приводимых фактов и доводов, которые подтверждают данное решение вопроса, а не те, которые опровергают другие факты и взгляды. Неовитализм направляет всю остроту своей критики против механистической концепции жизни, но дает чрезвычайно мало для обоснования своего собственного взгляда. Вот почему, если бы мы даже и согласились со всей его критической частью, мы должны были бы только отказаться от механистической теории жизни, в той, конечно, интерпретации, которую ей придает сам критикующий витализм, но для нас совершенно необязательным оказалось бы все положительное построение витализма, поскольку оно является простым декретированием определенных положений, не подкрепленных ни одним более или менее веским доказательством.

Неовитализм, в противоположность механистической концепции, подчеркивает прежде всего автономность жизненных явлений. Ганс Дриш в одной из своих последних работ, посвященных этому вопросу, дает следующее определение витализма:

«Витализмом,— пишет он,— называют учение об автономности жизненных явлений. Согласно этому учению процессы, происходящие в живых организмах, не являются ни результатом, ни сочетанием физических и химических, т. е. в конечном счете механических явлений».

Методологически такая постановка проблемы означает полную изоляцию жизненных явлений, отрицание какой бы то ни было преемственной, исторической связи между органическим и неорганическим миром. С этой точки зрения жизнь есть абсолютно новое качество, которое не является «ни результатом, ни сочетанием» физико-химических процессов. Принцип организации живой системы есть особый, своеобразный принцип, не встречающийся на более низких ступенях материального мира. Характерная отличительная черта живого, по мнению виталистов, состоит в том, что из данных «о положениях, скоростях и силах отдельных материальных элементов живой системы» нельзя вывести всех без остатка явлений этой системы. Жизненный процесс несводим к своим компонентам. Он характеризуется не особенностями каждой отдельной составной части, а целокупностью всей системы. Жизнь — не простая арифметическая сумма составляющих ее процессов. Она — целостность, которая хотя в некоторой степени зависит и от характера составляющих ее частей, но не исчерпывается ими. Этот не поддающийся физико-химическому анализу специфический «остаток» и определяет характерную автономность жизненного процесса. Специфичность жизни, единство ее многообразия обусловливается особым «интенсивным», т. е. непротяженным и вневременным, фактором, который, «наряду с известными нам факторами физики и химии, выступает как новое самостоятельное понятие».

Витализм прав, когда он утверждает несводимость и целостность жизненного процесса. Но он не прав, когда абсолютизирует эти понятия, когда специфичность жизни, возникшую в результате исторического развития материального мира, он объявляет «ни результатом, ни сочетанием» физико-химических процессов. Он сугубо не прав, когда в поисках выхода из созданного им самим «абсолютного», метафизического тупика он беспомощно хватается за призрак энтелехии, думая, что нашел диогенов фонарь, который поможет ему выйти из беспросветного тупика, тогда как в действительности в попытке выбраться из засасывающего болота он хватается только за собственные волосы. В органическом мире мы действительно встречаемся со своеобразными процессами и явлениями. Но причину этих явлений, если только хотим остаться на научной почве, мы обязаны искать в самих явлениях, в их связях и взаимодействиях, а не над ними, не по ту сторону их. В живом организме отдельные части не имеют самостоятельного значения, но подобное единство характерно не только для органического мира. Относительная целостность и автономность свойственны всякой сложной системе, независимо от того, принадлежит ли она к органическому или неорганическому миру. Проблема качества

является проблемой не только биологии, но и всех отраслей нашего знания.

Под знаменем марксизма. 1928. № 3. С. 210—211, 213—215, 235—237

А. М. Деборин

РАЗВИТИЕ И ПРОТИВОРЕЧИЯ

(из статьи «Гегель и диалектический материализм»)

Считаем необходимым специально остановиться в нескольких словах на понятиях *отрицательности* и *противоречия,* как на основных понятиях, проникающих всю логику Гегеля и являющихся самыми существенными в диалектике вообще.

Против Гегеля было выдвинуто в литературе обвинение, что противоречие рассматривается им не как имманентная *положительная* противоположность, а только как *отрицательная* противоположность, которая *отрицает* единство, раскалывает и раздваивает его, *разрушая* тем самым всякую организацию, всякую целостность. Естественно, что наибольшие возражения со стороны консервативных, реакционных и либеральных философских писателей вызывала всегда самая революционная часть учения Гегеля, составляющая в то же время и сущность всей его диалектики,— это учение о *противоречии* как движущей «силе» всякого развития. Под влиянием учения Шеллинга *идея полярности* получила в литературе известное признание. Ныне идеологи буржуазии также готовы признать идею полярности, но из идеи полярности они делают самые реакционные выводы.

Так, например, Бартель в своей книге «Die Welt als Spannung und Rhytmus»* пишет, между прочим, следующее: «Там, где уничтожается полярность, возникает хаос, как, например, в социальной полярности между господствующими и подчиненными». Автор дает понять, что коммунизм — это «хаос», так как он уничтожает социальные полярности, т. е. классовые противоположности. С другой стороны, Ludovici в своих работах стремится установить абсолютную противоположность между полярностью и противоречием. Словом, противоположности понимаются им в метафизическом смысле. Он «жалуется» на то, что противоречие *уничтожает противоположность.* «Всегда и везде,— говорит он,— мы ничего другого не имеем, кроме противоположных движений, или противоположностей, и так как человек посредством этих первичных противоположностей общается с другими людьми, то его речь целиком на них построена». В другом месте тот же Ludovici пишет: «...отрицание связано только с противоречием, которое всегда снимает противоположность. Противоречие *уничтожает* то, что *создает* противоположность; оба образуют, таким образом, противоречие. Противоположность — это первичное, первое, что не может

* «Мир как напряжение и ритм». *Ред.*

быть устранено никакими трюками исследователей; противоречие же — злой сосед и нарушитель покоя». Словом, противоречие, с его точки зрения, присуще только мышлению, но не объективному миру. Таким образом, мы можем сказать, что если идея полярности, принцип противоположности все более проникает в сознание многих современных исследователей, то *принцип противоречия* ими отвергается целиком и главным образом по той причине, что признание этого принципа ведет за собой коммунистический «хаос», уничтожение «социальных полярностей», т. е. классовых противоположностей, что он «злой сосед и нарушитель покоя».

Современная буржуазная философская мысль «поднялась» до признания принципа *противоположности,* но в общем далека от признания принципа *противоречия,* снимающего и разрушающего противоположности. Принцип противоположности проникает все современное естествознание, и в первую очередь физику. Но уже признание принципа противоположности фактически ведет к преодолению формальной логики в старом школьном ее понимании.

Диалектика определяется прежде всего как *учение о развитии.* Развитие имеет место только там, где существуют *противоположности и противоречия.* Поэтому Ленин правильно говорит о внутренних импульсах к развитию, даваемых *противоречием.* Всякое развитие есть результат борьбы противоположностей. В абсолютно однородной среде не может быть развития до тех пор, пока в ней не образуются в силу тех или иных условий противоположности. Развитие возникает из *раздвоения единого;* в едином раскрываются *противоположные* определения. Поэтому Ленин подчеркивает, что раздвоение единого составляет основную особенность диалектики, основной закон объективного мира и познания. Тожество, или единство противоположностей, означает, «признание (открытие) *противоречивых,* взаимоисключающих, противоположных тенденций во *всех* явлениях и процессах природы (и духа, и общества в том числе). Условие познания всех процессов мира в их *«самодвижении»,* в их спонтанейном развитии, в их живой жизни есть познание их как единства противоположностей».

Процесс развития состоит, таким образом, в раскрытии, в развертывании присущих или заложенных в данном явлении свойств и определений. Поэтому всякий процесс развития есть восхождение от низших форм или ступеней к высшим, от абстрактных, более бедных определений к определениям более богатым, содержательным, конкретным. Высшая ступень содержит в себе низшие как «снятые», т. е. как бывшие самостоятельными, но ставшие несамостоятельными. Низшая форма развилась в высшую; тем самым она не исчезла бесследно, а сама превратилась в иную, высшую форму. «Почка пропадает при распускании цветка, и можно сказать, что она вытесняется этим последним; точно так же через появление плода цветок оказывается ложным бытием растения и вместо него плод выступает как истина растения. Эти формы не только различаются, но вытесняются как непримиримые друг с другом. Но их преходящая природа делает их вместе с тем

моментами органического единства, в котором они не только не противостоят друг другу, но один столь же необходим, как и другой; и эта равная для всех необходимость образует жизнь целого».

Высшая форма возникает благодаря тем *противоречиям,* какие обнаруживаются в низшей форме. Эти-то *противоположности и противоречия* ведут к образованию нового, высшего *единого целого,* содержащего в себе в снятом виде низшую форму. Без развития низшей формы не возникает форма высшая. Стало быть, высшая форма связана с низшей, и поэтому результата не существует без *пути развития,* приведшего к нему. Всякое данное явление, или всякая данная форма должна рассматриваться как *развившаяся,* как *ставшая,* т. е. мы должны их рассматривать как исторические образования. Почка, цветок, плод суть одинаково необходимые ступени в развитии растения. Но каждая высшая форма представляет собой *осуществление* того, что *потенциально* дано в низшей форме. Цветок, например, есть развившаяся, развернутая почка. Цветок, в свою очередь, уступает свое место плоду, который выступает как истина растения. Всякое развитие совершается путем движения от менее дифференцированного к более дифференцированному состоянию. В области органических форм, например, мы имеем движение от комочка слизи до вполне развитого организма. Этот процесс развития есть *объективная диалектика* самого предмета, и выражается этот процесс в движении от абстрактного, в смысле недифференцированности и бедности содержанием или свойствами, к конкретному, обнимающему множество *противоположных* свойств и определений. Диалектика предмета есть необходимый процесс развития присущих ему определений и свойств. Это необходимое развитие предмета вытекает из природы, или *сущности,* самого предмета; предмет *необходимо* развивается в *определенном* направлении и не может развиваться в другом направлении благодаря его имманентной природе, благодаря его сущности. Под понятием предмета Гегель понимает его внутреннюю сущность; в конце развития предмет соответствует своему понятию, он развернул все свои внутренние силы, или определения, он раскрыл свою сущность, т. е. он проявил себя тем, что он есть по своей природе, по своей внутренней структуре. И это именно означает, что предмет реализует свою сущность, т. е. приходит к своему понятию. Диалектический же *метод* имеет своей задачей не вносить ничего от себя в предмет, а следовать за ним, наблюдать за ходом развития самого предмета. В этом смысле диалектический метод является действительно единственно научным, *объективным методом.* Диалектический метод только *воспроизводит* ход развития предмета. Таким образом, диалектика, как учение о развитии, ставит себе целью раскрытие основных законов развития, присущих самой действительности.

Безразличное тожество есть, по выражению Гегеля, состояние невинности. Все существа должны выйти из состояния «невинности», т. е. безразличного отвлеченного тожества. Но тожество переходит в различие, различие в противоположность, а послед-

нее — в противоречие. «Из соображения природы противоречия вообще,— говорит Гегель,— вытекает, что для себя, так сказать, в вещи еще нет вреда, недостатка или погрешности, если в ней обнаружено противоречие. Напротив, каждое определение, каждое конкретное, каждое понятие есть, по существу, единство различных и различаемых моментов, которые через *определенное, существенное различие* становятся противоречивыми. Это противоречие, правда, разлагается в ничто, возвращается к своему отрицательному единству. Вещь, субъект, понятие есть именно это самое отрицательное единство; это есть нечто в себе самом противоречивое, но равным образом и *разрешенное противоречие:* это — *основание,* содержащее и носящее в себе свои определения. Вещь, субъект или понятие в своей сфере рефлектированы в себя, суть их разрешенное противоречие, но вся их сфера опять-таки есть *определенная, различная,* а потому *конечная,* а значит, *противоречивая.* Она не разрешает сама этого высшего противоречия, но имеет свое отрицательное единство в некоторой высшей сфере, в своем основании. Конечные вещи в их безразличном многообразии поэтому вообще таковы, что они противоречивы в самих себе, *преходящи* и *должны возвратиться к своему основанию*».

Формальная логика утверждает, что сущность (вещь, субъект и проч.) не может себе противоречить, что ее единство состоит в отвлеченном тожестве. Но если мы поймем, что единство сущности состоит именно в противоположных определениях, что сущность по природе своей противоположна, то мы вынуждены будем признать ошибочность формальной логики. Различие между противоположностью и противоречием состоит в том, что отношение противоположных моментов в единстве сущности дано как *покоящееся.* Противоречие же снимает противоположность; в противоречии обнаруживается *деятельность* противоположностей. Следует различать положительное и отрицательное противоречие. Отрицательное противоречие, есть отрицание положительного. Отрицательное противоречие, или просто отрицание, есть в то же время и положительное, поскольку в нем положительное существует в отрицательной форме. Неправильно было бы трактовать Гегеля в том смысле, что раздвоение единой сущности, т. е. полярности, составляет последний этап в развитии последней, что снятие противоположностей через противоречие исключается или не является также необходимой ступенью в развитии сущности.

Противоречие, будучи выражением *борьбы* противоположностей, требует своего разрешения. В борьбе данная форма существования уничтожается, положительный и отрицательный моменты снимают каждый себя и свое противоположное, признавая, что «истиной» не является ни то, ни другое, а новая форма, новое единство. В этом смысле и нужно понимать слова Гегеля о том, что сущность возвращается обратно в себя, в основание (sie gehen hiemit zu Grunde).

«Непосредственный результат противоположности, определившейся как противоречие, есть *основание,* которое содержит в себе

тожество и различие как два определения, которые *«сняты»* в нем и образуют только его идеальные моменты».

Таким образом, диалектика развития не останавливается на признании или констатировании противоположностей, как этого хотели бы буржуазные идеологи, стремящиеся к увековечению «социальных полярностей»; она требует необходимо *разрешения* и *разрушения* этих «полярностей» путем борьбы противоречий и их преодоления, или «снятия». Поэтому марксизм отвергает теорию притупления или примирения социальных противоположностей, настаивая на необходимости революционного «конфликта», революционного способа разрешения противоречий. В этой связи было бы уместно остановиться на *законе отрицания отрицания,* которому обычно приписывают ничтожное значение. Вместе с Энгельсом и Лениным мы на этот счет придерживаемся другого мнения. Но остановиться на этом вопросе здесь мы лишены возможности...

Спрашивается теперь, правильно ли поступает Гегель, применяя «синтетический» метод в построении своей логики? Нам представляется, что Гегель поступает совершенно правильно и что критики его просто не уразумели смысла гегелевского построения. Метод Гегеля есть *метод развития.* Но метод Гегеля вовсе не есть метод исключительно синтетический. Это утверждение основано на недоразумении, ибо у Гегеля мы имеем единство анализа и синтеза. Каждая третья категория есть *конкретная,* т. е. синтетическая, категория, расчленяемая в то же время аналитически на отвлеченные моменты, единство которых образует целостную, конкретную категорию. Так, например, чистое бытие и ничто суть абстрактные, выделенные путем анализа *моменты* конкретной категории становления. Сам Гегель неоднократно указывает на то, что все развитие философской мысли состоит только в полагании того, что *уже содержится* в данном понятии; выведение же единства бытия и ничто есть *чисто аналитическое,* подчеркивает Гегель. «Каждый обладает представлением о становлении и также признает, что это *одно* представление,— пишет Гегель; — каждый, далее, признает, что если *проанализировать* (курсив мой.— *А. Д.*) это представление, то мы убедимся, что в нем содержится также определение *бытия;* но в нем содержится также определение того, что́ целиком противоположно этому определению, т. е. определение *ничто;* наконец, он должен будет также признать, что эти два определения нераздельны в *одном* представлении, так что становление тем самым есть единство бытия и ничто». Отсюда ясно, что, с точки зрения Гегеля, анализ и синтез взаимно предполагают друг друга, что путем *анализа* представления становления мы находим в нем его противоположные моменты: бытие и ничто. Но, с другой стороны, чтобы *понять* становление, мы должны вскрыть нераздельность, *единство* его моментов. Бытие и ничто суть, по выражению Гегеля, пустые абстракции, и лишь становление «есть первая конкретная мысль и, следовательно, первое понятие».

Выше уже было указано, что исходным пунктом материали-

стической диалектики надо признать категорию движения, понятого как изменение вообще и составляющего, по выражению Г. Плеханова, «противоречие в действии», или осуществленное противоречие. Так как все в природе сводится к движению, а движение есть осуществленное противоречие, то очевидно, что *единство противоположностей составляет сущность всякой диалектики.* В *движении* содержатся основные законы диалектики бытия и небытия, возникновения и исчезновения, единства противоположностей и проч. Не имея возможности остановиться специально на проблеме движения, необходимо здесь, однако, подчеркнуть, что движение не исчерпывается ни количественным увеличением и уменьшением, ни переменой места; движение есть также *качественное* изменение. Эта точка зрения Аристотеля воспринята Гегелем и Энгельсом. Если верно, что «задача науки, как говорит Маркс, заключается в том, чтобы видимое, выступающее на поверхности движение свести к действительному внутреннему движению, то мы основное деление объективной логики Гегеля на *бытие* и *сущность* должны считать в общем правильным. И действительно, категории бытия мы рассматриваем как выражения *внешних,* а категории сущности — как выражения *внутренних* форм движения. В процессе нашего познания мы, естественно, вынуждены начинать с видимого, внешнего движения, чтобы затем перейти к внутренним движениям, т. е. к законам, лежащим в основании непосредственного бытия. В простейшей форме движения (как единстве бытия, небытия и становления) мы имеем зародыш, первичную форму, из которой должна развиться вся действительность. Она будет «повторяться» во всех высших формах, но в более конкретизированном и богатом содержанием виде. «Становление», или *изменение,* есть первичная «клеточка» всей диалектики, представляющей собой не что иное, как всеобщую теорию развития. Диалектика вскрывает внутренние законы *всякого* движения; поэтому она является *методом,* имеющим значимость для всех наук. Она указывает путь, по которому необходимо идти исследователю в любой области. Совершенно неправильно было бы думать, что диалектика представляет собой схему или шаблон. Напротив того, ведь диалектика учит тому, чтобы исследователь только «наблюдал» за движением самого предмета и воспроизводил бы это объективное движение.

Раз мы признаем движение в качестве основного, фундаментального *факта* природы, то задача наук сводится к изучению *различных конкретных форм движения.* К. Маркс совершил переворот в политической экономии главным образом благодаря тому, что стал применять в этой области диалектический метод. С точки зрения Маркса, «капитал можно понять лишь как движение, а не как вещь, пребывающую в покое».

Движением все в природе *создается* и *изменяется.* То, что мы называем *качеством,* т. е. определенностью формы предмета и совокупностью его свойств, как отношением между ним и другими предметами, порождается опять-таки движением. Поэтому мы

качество можем определять так же, как известную форму движения. Но этим, разумеется, еще ничего не сказано о качестве. Анализ этой категории, как, впрочем, и всех других, в нашу задачу, как сказано уже, не входит. Мы хотим здесь лишь подчеркнуть ту мысль, что качество, количество и мера, как и все прочее, являются сами определенными формами движения. Поэтому все внутренние противоречия, присущие движению, как таковому, воспроизводятся в этих более конкретных формах, или категориях, но на иной основе.

Мы стоим ныне перед огромными проблемами общенаучного характера, диктуемыми как развитием естествознания, так и общественными сдвигами. Быть может, не будет преувеличением сказать, что мы стоим перед новой *революцией в области мышления.* Каждая новая эпоха характеризуется новым методом мышления. Гегель, а за ним и Маркс и Энгельс гениально предвосхитили метод новой исторической эпохи, который может расцвесть пышным цветом только на основе новейших открытий естествознания и богатейшего опыта в области общественных явлений. Если диалектический метод благодаря Марксу дал возможность совершить переворот в области обществознания, то этого далеко еще нельзя сказать о естествознании, где сила «традиции» слишком велика, чтобы можно было легко преодолеть предрассудки метафизического способа мышления. Но и в области естествознания совершаются такие процессы, которые делают неизбежным применение диалектики и здесь. Все дело в том, что естествоиспытатели пока еще не осознали огромного научного значения диалектики для своей области. «Диалектика природы» Энгельса не получила еще должного признания со стороны естествоиспытателей. Но надо думать, что в этом отношении произойдет необходимый перелом.

Потребность в теории материалистической диалектики, во всяком случае, давно назрела. Гегелевская логика вполне удовлетворить этой потребности не может, но она должна служить *исходным пунктом* и для материалистической диалектики. С другой стороны, «расшифровка» Марксова «Капитала» с точки зрения его логического состава даст надежный компас в деле материалистической переработки гегелевской логики.

Вступительная статья//Гегель. Сочинения. Т. I. М.— Л., 1929. С. XCII—XCIII. CI—CIII

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Статья *«О значении воинствующего материализма»* была написана для третьего номера журнала «Под знаменем марксизма», который должен был выйти к XI съезду партии.

Обдумывалась статья В. И. Лениным, как вспоминала Н. К. Крупская, во время отдыха в деревне Корзинкино. Ленин просмотрел в это время много книг и брошюр на антирелигиозные темы, прочитал книгу А. Древса «Die Christusmythe» («Миф о Христе») и книгу Э. Синклера «The Profits of religion» (в переводе на русский язык книга вышла в 1925 г. под названием «Религия и нажива») и др. «На прогулках,— писала Н. К. Крупская,— мы толковали о Древсе и Синклере, о том, как поверхностно ставится у нас антирелигиозная пропаганда, сколько в ней вульгаризации, как неглубоко она увязана с естествознанием, как мало вскрываются социальные корни религии, как мало удовлетворяет она запросам рабочих, так колоссально выросшим за годы революции» (Под знаменем марксизма. 1933. № 1. С. 148—149).

12 марта 1922 г. статья была закончена, однако Ленин не прекратил работы над ней. В записке секретарю он писал: «Прошу потщательнее внести во второй экземпляр (№ 2) изменения и дополнения, сделанные мной в экземпляре № 1, и экземпляр *№ 1* отправить под расписку в журнал «Под знаменем марксизма» (Ленинский сборник XXXV. 1945. С. 340). Ленин сделал в статью вставку о современных представителях научной критики религий Древсе и Виппере (с этим, по-видимому, связана пометка Ленина «+ Древс + Виппер» на заявлении «От редакции» в экземпляре журнала «Под знаменем марксизма» (№ 1—2), хранящемся в Центральном партийном архиве Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС), вычеркнул упоминание о книге Синклера «The Profits of religion», указав в общей форме на важность использования в антирелигиозной пропаганде подобного рода книг и брошюр и др.

«Под знаменем марксизма» — философский и общественно-экономический журнал; был создан в целях пропаганды воинствующего материализма и атеизма. Журнал выходил в Москве с января 1922 г. по июнь 1944 г. ежемесячно (в 1933—1935 гг.— раз в два месяца).— *30.*

[2] Ленин имеет в виду следующие слова И. Дицгена: «Мы до глубины души презираем напыщенную фразу об «образовании и науке», речи об «идеальных благах» в устах дипломированных лакеев, которые сегодня так же дурачат народ поддельным идеализмом, как когда-то языческие попы морочили его первыми полученными тогда сведениями о природе» *(Дицген И.* Избранные философские сочинения. 1941. С. 261).— *31.*

[3] См.: *Энгельс Ф.* Эмигрантская литература (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 18. С. 514).— *31.*

[4] Здесь первоначально был следующий текст: «На днях мне пришлось перелистывать книжку Эптона Синклера «Прибыльность религии». Нет сомнения, что в подходе к вопросу и манере его трактования у автора есть недостатки. Но ценна эта книжка тем, что она написана живо, дает много конкретных фактов и сопоставлений...»

Книга, как вспоминала Н. К. Крупская, была прислана на ее имя автором вместе с письмом, в котором «он писал о той борьбе, которую ведет при помощи своих романов». Ленин «вооружился английским словарем и стал читать по вечерам. Книжка в отношении антирелигиозной пропаганды мало удовлетворила его, но ему понравилась критика буржуазной демократии» (Под знаменем марксизма. 1933. № 1. С. 148).— *33*.

5 *«Экономист»* — журнал промышленно-экономического отдела Русского технического общества, в состав которого входила враждебно настроенная к Советской власти буржуазная техническая интеллигенция и бывшие собственники предприятий. Выходил в Петрограде с декабря 1921 г. по июнь 1922 г. (на обложке № 1 указан 1922 г.).

№ 1 журнала был направлен В. И. Ленину редактором журнала Д. А. Лутохиным и передан ему Н. П. Горбуновым.— *35*.

6 Фрагмент *«К вопросу о диалектике»* написан в тетради «Философия» между Конспектом книги Лассаля о философии Гераклита и Конспектом «Метафизики» Аристотеля; однако имеющиеся в тексте фрагмента ссылки на «Метафизику» дают основание полагать, что он был написан уже после того, как В. И. Ленин прочел сочинение Аристотеля. Фрагмент «К вопросу о диалектике» является, таким образом, своеобразным обобщением работы В. И. Ленина над философской проблематикой в 1914—1915 гг.

В этом фрагменте Ленин анализирует диалектический закон единства и борьбы противоположностей, метафизическую и диалектическую концепции развития, категории абсолютного и относительного, абстрактного и конкретного, всеобщего, особенного и единичного, логического и исторического и другие, раскрывает диалектический характер процесса познания, показывает гносеологические и классовые корни идеализма.— *37*.

7 См. также ленинский Конспект «Метафизики» Аристотеля (Соч. 5-е изд. Т. 29. С. 326).— *37*.

8 В. И. Ленин имеет в виду книгу П. Фолькмана «Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften und ihre Beziehungen zum Geistesleben der Gegenwart» («Теоретико-познавательные основы естественных наук и их связь с духовной жизнью нашего времени»); указанное место находится на с. 35 второго издания книги, которое читал Ленин (см.: Соч. 5-е изд. Т. 29. С. 353); аналогичные места Ленин отметил и при конспектировании «Лекций по истории философии» Гегеля (см.: Соч. 5-е изд. Т. 29. С. 221 и 233).— *39*.

9 *Überschwenglich* (чрезмерный, преувеличенный, безмерный) — термин, употребляемый И. Дицгеном при характеристике отношения абсолютной и относительной истины, материи и духа и т. п. (см., например: Соч. 5-е изд. Т. 29. С. 427—428, 431). В. И. Ленин использует этот термин в ряде своих работ, раскрывая материалистическое понимание диалектики понятий. Так в «Материализме и эмпириокритицизме», развивая данную Ф. Энгельсом формулировку основного вопроса философии, Ленин писал: «Что в понятие материи надо включить и мысли, как повторяет Дицген в «Экскурсиях» (см.: Соч. 5-е изд. Т. 29. С. 435—436.— *Ред.*), это путаница, ибо при таком включении теряет смысл гносеологическое противопоставление материи духу, материализма идеализму, на каковом противопоставлении Дицген сам настаивает. Что это противопоставление не должно быть «чрезмерным», преувеличенным, метафизическим, это бесспорно (и в подчеркивании этого состоит большая заслуга *диалектического* материалиста Дицгена). Пределы абсолютной необходимости и абсолютной истинности этого относительного противопоставления суть именно те пределы, которые определяют *направление* гносеологических исследований. За этими пределами оперировать с противоположностью материи и духа, физического и психического, как с абсолютной противоположностью, было бы громадной ошибкой» (Соч. 5-е изд. Т. 18. С. 259). См. также замечание В. И. Ленина о диалектическом характере истины в произведении «Детская болезнь «левизны» в коммунизме» (Соч. 5-е изд. Т. 41. С. 46).— *40*.

10 Письмо Л. Д. Троцкого было помещено в первом выпуске журнала «Под знаменем марксизма» (1922. Январь—февраль. № 1—2). В нем кратко излагались основные задачи, стоявшие, по мнению Троцкого, перед вновь созданным журналом.

К началу 20-х гг. наряду с проблемой политической переориентации специалистов науки и техники все больше стала выдвигаться тесно связанная с нею проблема привлечения ученых к борьбе с идеализмом и оказания им помощи в приобщении к новому для них марксистскому философскому мировоззрению.

Однако некоторые деятели партии не осознавали необходимости такой стратегии и по-прежнему вели линию на разрыв с буржуазной научной интеллигенцией (как и вообще со всей «старой» интеллигенцией). В их числе были Л. Д. Троцкий и его сторонники, которые придерживались левацких установок в отношении методов, которыми предлагалось решать проблемы развития экономики (они же предлагались и в отношении культуры). Это были методы администрирования, командования, принуждения.

Правда, Л. Д. Троцкий иногда не прочь был заявить о необходимости привлечения ученых (да и художественной интеллигенции) к сотрудничеству с Советской властью. Однако в целом лейтмотив его выступлений был иным. В предисловии к книге «Литература и революция» (1923) Троцкий писал, что статьи второй ее части захватывают период «эгоистического перерождения», «индивидуализирования», «обуржуазивания интеллигенции»; из лаборатории межреволюционной эпохи она якобы вышла «эгоистически-саботажной», «безыдейно-ненавистнической», «контрреволюционной». Ее представители — это «островитяне», «пленники революции», «попутчики» (вопрос лишь в том, до какой станции попутчики?).

Такая позиция объясняет, почему Л. Д. Троцкий в первом номере журнала «Под знаменем марксизма» выдвигал перед философами только одну задачу — «дать пролетарской молодежи материалистическое воспитание». Он не верил в возможность установления союза с естественнонаучными материалистами; фактически он не верил в способность марксистской теории овладеть сознанием интеллигенции старой школы.

Редколлегия журнала сначала не разобралась в ограниченности программы, предложенной ей Л. Д. Троцким. В редакционной статье того же номера говорилось: «Не все объединившиеся вокруг нашего журнала коммунисты, нас объединяет общность философского мировоззрения: мы все — последовательные материалисты». Эта формулировка содержала в себе установку, отделявшую марксистов от естествоиспытателей, не являвшихся сторонниками диалектического материализма.

Узость задач, первоначально выдвинутых журналом «Под знаменем марксизма», ограниченность программы его деятельности — все это было одной из причин, побудившей В. И. Ленина написать для этого журнала статью «О значении воинствующего материализма».— *41.*

11 Сборник «София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии» (Т. 1) вышел в Берлине в 1923 г. под редакцией Н. А. Бердяева и при ближайшем участии Л. П. Карсавина и С. Л. Франка.— *60.*

12 Публикуется фрагмент статьи М. М. Рубинштейна «Основная задача философии». В том же сборнике трудов Иркутского университета (1923. Вып. 5) помещена его статья «Проблема «я», как исходный пункт философии», к которой сделано примечание, что статья представляет собой вступительные главы новой книги, подготавливаемой автором к печати. Несколько позже вышла монография М. М. Рубинштейна «О смысле жизни» (Историко-критические очерки. Издание автора. Л., 1927. Ч. 1; Философия человека. М., 1927. Ч. 2). В предисловии к ней говорится: «Я искал в своей философии не столько законченной, отточенной системы логических построений, сколько правдиво-жизненного мировоззрения, способного осветить действительную жизнь и углубить ее... В «Философии человека» я изложил в основных чертах мое философское мировоззрение: на основе конкретного понимания субъекта и объекта я строю теорию монистического идеал-реализма и творческого антропоцентризма, совершенно свободную

от трансцендентных моментов,— теорию творчества сущности, которая, с моей точки зрения, удачно решает и проблему смысла» (О смысле жизни. Ч. 1. С. 5—6).— *61*.

13 Работа Н. А. Бердяева «Воля к жизни и воля к культуре» вышла в свет в качестве приложения к книге «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы» (Берлин, 1923). В предисловии к этой книге Бердяев обращает внимание на то, что данная статья «очень существенна для моей концепции философии истории».

Н. П. Полторацкий в очерке «Н. А. Бердяев» пишет: «Главные задачи философии Бердяев связывает с тем, что философия есть учение о духе, т. е. прежде всего о человеческом существовании, в котором и раскрывается смысл бытия. Философия основана на духовном опыте, она субъективна, а не объективна. В объекте внутреннее существование закрывается, а в субъекте открывается. Поэтому философия антропологична и антропоцентрична. Она экзистенциальна, ибо экзистенциален сам субъект, в котором раскрывается бытие» (Русская религиозно-философская мысль XX века. Питтсбург, 1975. С. 194).— *73*.

14 Печатается фрагмент из книги М. Н. Ершова «Введение в философию» (Владивосток, 1921. Ч. 1). В основу этой книги легли лекции, читанные автором на историко-филологическом факультете Казанского университета в 1917—1918 академическом году по специальному курсу «Критика интеллектуализма в современной философии» и на историко-филологическом факультете Дальневосточного университета по курсу «Введение в философию».— *103*.

15 Книга Б. Яковенко «Очерки русской философии» издана Русским универсальным издательством в Берлине в 1922 г. в серии «Всеобщая библиотека» (№ 34—35). Публикуемый материал представляет собой фрагменты из нее.— *106*.

16 Основные положения статьи С. К. Минина «Философию за борт!» были дополнительно обоснованы в другой его статье — «Коммунизм и философия» (Под знаменем марксизма. 1922. № 11—12), представляющей собой ответ на критику со стороны В. Румия (№ 5—6). Там он, в частности, отмечает, что, поместив его первую статью, редакция журнала ее «без ведома автора сократила, да так, что кое-где получились искажения». Полностью статья «Философию за борт!» напечатана в военно-политическом журнале «Армия и революция» (Харьков, 1922. № 5).

Помимо журнала «Под знаменем марксизма» в адрес С. К. Минина были высказаны критические замечания в газете «Правда» (1922. 18 августа), журнале МК РКП (б) «Спутник коммуниста» (1922. №18), журнале Царицынского губкома РКП (б) «Партийный спутник» (1922/1923. № 7—8) и некоторых других изданиях.— *203*.

17 В. Румий — псевдоним В. А. Ваганяна (Тер-Ваганяна).— *209*.

18 Представленная в данной статье точка зрения В. В. Адоратского на идеологию содержится и в других его работах 1922—1923 гг.: «Маркс и Энгельс. Письма» (1922), «Программа по основным вопросам марксизма» (1922) и т. п. В полемике с ним отстаивался противоположный, ныне принятый среди марксистов подход к идеологии (см., например: *Румий В.* Аз-Буки-Веди//Под знаменем марксизма. 1922. № 11—12).

Нужно отметить, что и сам В. В. Адоратский вскоре изменил свой взгляд на идеологию (см. его статью «Ленин как философ» в органе Одесского губкома КП (б) У «Коммунист» (1924. № 35) и «Программу по основным вопросам марксизма» (4-е изд. 1924).— *214*.

19 Работы Э. Енчмена «Теория новой биологии и марксизм», «Восемнадцать тезисов о «теории новой биологии» и «Психология перед судом возрождающегося позитивизма» приобрели в начале 20-х гг. довольно широкую известность. Как писал впоследствии А. М. Деборин, радикализм и теоретический нигилизм идей Енчмена увлекли часть учащейся молодежи. В некоторых вузах образовались специальные кружки «тэ-энбистов» (сокращенно от «теории новой биологии»), в которых изучались его работы.

Критический анализ этой «теории» содержится в работах С. Гириниса «Марксизм дыбом» (Спутник коммуниста. 1923. № 23), Вл. Сарабьянова «Енчменизм» (Коммунист. 1924. № 27), К. Корнилова «Современная психология и марксизм» (Под знаменем марксизма. 1923. № 4—5), А. Самойлова «Детская болезнь «левизны» в материализме» (Л., 1925) и других.— *224.*

[20] Статья Н. И. Бухарина «Енчмениада (К вопросу об идеологическом вырождении)» посвящена критике концепции Э. С. Енчмена, выступившего с позиций нигилистического отрицания всей культуры, науки и философии (представление об этом дают отрывки из двух его книг, помещенные выше). Статья «Енчмениада» первоначально опубликована в журнале «Красная новь» (1923. № 6). Она состоит из следующих разделов: 1. Логические корни «теории» Э. Енчмена; 2. Антиматериализм в «теории» Э. Енчмена; 3. «Психическое» и «физическое»; 4. Биология и социология в «теории» Э. Енчмена; 5. Исторические экскурсы Э. Енчмена; 6. Социальные корни енчмениады.

Полностью данная статья переиздана в журнале «Философские науки» (1988. №№ 8, 9, 10).— *232.*

[21] Приводятся фрагменты из «Введения» (С. 35—36) и из главы «Философия» (С. 43—59). В книге имеются также главы «Культурные системы» и «Классификация наук». В основу данного труда положен курс, читавшийся Вл. Н. Ивановским в университетах Москвы, Казани и Самары под названием «Введение в философию», а затем — в Белорусском университете в составе лекций «Логика и методология наук». Предполагалось издать еще три тома «Методологического введения в науку и философию».— *243.*

[22] *Радлов Э.* Очерк истории русской философии. 2-е изд. Пг., 1920 (на обложке — 1921).— *254.*

[23] Статья представляет собой сокращенное изложение доклада и заключительного слова В. Н. Сарабьянова в дискуссионном клубе МК РКП (б) 21 января и 1 февраля 1923 г. Проблема союза философии и естествознания, обсуждавшаяся в ходе этой дискуссии, непосредственно связана с содержанием статьи В. И. Ленина «О значении воинствующего материализма». В процессе обсуждения, помимо прочего, было предложено создать институт с задачами сплочения всех научных деятелей, стоящих на точке зрения диалектического материализма, выработки плана и программы работ по различным отраслям знания, выполнения различных научных работ силами и средствами самого института и предоставления на разработку ряда вопросов другим научным учреждениям; предполагалось, что институт сможет направлять работу не только марксистов, но и значительной части ученых, стоящих на стихийно-материалистических позициях (*Тер-Оганесян В.* О назревшем вопросе//Под знаменем марксизма. 1923. № 1. С. 189—190).

После этой дискуссии Секция агитпропа XII партийного съезда (апрель 1923 г.) выдвинула предложение об организации единого высшего методологически-научного центра при Социалистической академии, который должен был объединять исследовательскую работу по теоретическим проблемам марксизма (см.: Коммунистическая мысль. Киев. 1923. № 4—5. С. 45).

В мае 1923 г. Совет Народных Комиссаров принимает постановление о передаче Института научной методологии и Комиссии философии Наркомпроса в ведение Социалистической академии. На этой основе в структуре академии в конце 1923 г. возникает Секция научной методологии, перед которой ставилась задача исследования методологии частнонаучного знания, в том числе и естественных наук. Затем в соответствии с постановлением президиума академии от 11 декабря 1924 г. образуется Секция естественных и точных наук Социалистической академии (с сентября 1924 г.— Коммунистическая академия).— *259.*

[24] Имеется в виду монография Л. С. Берга «Номогенез, или эволюция на основе закономерностей» (Пг., 1922).

Следует отметить сложность оценки эволюционной концепции Л. С. Берга в то время; сами специалисты-биологи оценивали ее по-разному: одни — пози-

тивно, другие — негативно. Последующее развитие биологии, изменение эмпирического базиса этой науки, а также трансформация в ней стиля мышления привели к раскрытию ее глубокой рациональной сущности. Теперь становится все более ясным, что Л. С. Берг уловил слабости дарвинизма того периода, а его труд способствовал выходу эволюционной теории из кризиса (см.: *Завадский К. М., Георгиевский А. Б.* К оценке эволюционных взглядов Л. С. Берга//*Берг Л. С.* Труды по теории эволюции. 1922—1930. Л., 1977. С. 7—42).— *263.*

[25] Работа И. И. Скворцова-Степанова «Исторический материализм и современное естествознание» была помещена в качестве приложения к книге Германа Гортера «Исторический материализм», переводчиком которой он являлся. Затем в расширенном виде появилось отдельное издание работы И. И. Скворцова-Степанова «Исторический материализм и современное естествознание. Марксизм и ленинизм. Очерки современного мировоззрения» (М., 1925, на обложке — 1924). В 1926 г. эта книга вышла вторым изданием.— *276.*

[26] Диспут А. В. Луначарского с митрополитом А. И. Введенским проходил 20 и 21 сентября 1925 г. В первый день обсуждался вопрос «Христианство или коммунизм»; с докладом выступал А. В. Луначарский, с содокладом — А. И. Введенский. Второй день был посвящен теме «Идеализм или материализм» (доклад А. В. Луначарского, ответное слово А. И. Введенского и заключительное слово А. В. Луначарского). В настоящем издании публикуются материалы диспута 21 сентября.— *290.*

[27] Статья А. И. Введенского представляет собой доклад, прочитанный в Петроградском философском обществе 19/6 марта 1922 г. Опубликована в журнале «Мысль» (1922. № 2), а также в книге: *Введенский А. И.* Философские очерки. Прага, 1924.— *335.*

[28] Фрагмент представляет собой введение и первый раздел статьи В. Рудаша «Проблема материи в новейшей естественнонаучной и философской литературе». Далее в статье имеются параграфы: 2. Возрождение «физиологического идеализма»; 3. Старое вино в новых мехах: агностицизм и солипсизм как новейшие открытия; 4. Новейшая «нейтральная» точка зрения; 5. Естествознание и материализм.— *410.*

[29] Работа А. А. Богданова «Всеобщая организационная наука (тектология)» состоит из трех частей; первые две вышли в свет еще в 1913 и 1917 гг. Впервые полностью, в трех частях, она вышла в 1922 г. в Берлине. А. А. Богданов отмечал, что по не зависевшим от автора причинам только малая часть этого издания (а его тираж был мизерным — 2 тыс. экземпляров) попала на русский книжный рынок.

В 1925 г. вышло переработанное и дополненное третье издание первой части работы А. А. Богданова «Всеобщая организационная наука (тектология)». Вторая часть третьим изданием опубликована в 1927 г., третья часть вторым изданием — в 1929 г. В нашу книгу включены три параграфа из первой части, составляющие главу «Организованность и дезорганизованность» раздела «Основные понятия и методы». Помимо этой главы в данном разделе имеются главы «Методы тектологии» и «Отношение тектологии к частным наукам и к философии».

В предисловии к первой части А. А. Богданов писал: «Пережитые годы — годы великой дезорганизации, как и великих организационных попыток,— породили во всем мире острую потребность в научной постановке вопросов организации... По крайней мере, в России — я с большой радостью могу констатировать, что моя надежда на присоединение товарищей соратников наконец оправдалась. Ряд молодых — и даже не только молодых — ученых определенно пошли по пути тектологического исследования, применяя его методы и наиболее установленные выводы к различным живым вопросам практики и науки: о государственно-хозяйственном плане, о программе и приемах педагогики, об анализе переходных экономических форм, о социально-психологических типах и пр.» (М.—Л., 1925. Ч. 1. С. 23—24). Вместе с тем некоторые идеи А. А. Богданова, касающиеся соотношения тектологии и диалектики, природы социального познания и т. п., были подвергнуты критике (см., например: *Карев Н. А.* Тектология

или диалектика. К критике «Тектологии» А. Богданова//Под знаменем марксизма. 1926. № 1—2, 3, 4—5; *Вайнштейн И.* Организационная теория и диалектический материализм. М., 1927; и др.).

Последние десятилетия показали эвристичность ряда тектологических идей А. А. Богданова, их общность с идеями кибернетики и общей теории систем; его «Тектология» рассматривается в непосредственной связи с возникновением этих научных направлений (см., например: *Тахтаджян А. Л.* Тектология: история и проблемы//Системные исследования. Ежегодник. 1971. М., 1972. С. 200—277; *Блауберг И. В., Юдин Э. Г.* Становление и сущность системного подхода. М., 1973. С. 33—36, 160).

Новое издание «Тектологии» вышло в 1989 г. в серии «Экономическое наследие» под редакцией академика Л. И. Абалкина.— *422.*

[30] К середине 20-х гг. В. И. Вернадский, не соглашаясь по-прежнему с «механистическим» объяснением проблемы, отказывается, однако, от виталистической трактовки происхождения живого (см.: *Вернадский В. И.* Биосфера. Л., 1926. Очерк I. § 12—14).— *442.*

[31] Статья С. А. Яновской «Категория количества у Гегеля и сущность математики» написана на основе доклада, сделанного в рамках семинара по Гегелю на естественном отделении Института красной профессуры. Статья имеет следующие разделы: 1. Введение; 2. Определение количества; 3. Предмет математики; 4. Чистое количество; 5. Непрерывность и дискретность; 6. О числе и действиях над ним; 7. Об экстенсивном и интенсивном количестве.— *467.*

БИОГРАФИЧЕСКИЕ СПРАВКИ *

Агол Израиль Иосифович — марксист, член партии с 1915 г., участник гражданской войны; специалист по философским проблемам биологии и генетики. В 1923 г. опубликовал работу «Основы марксизма. «Анти-Дюринг» Энгельса», представляющую оригинальное переложение книги Ф. Энгельса (2-е изд.— 1925; 3-е изд.— 1926). Входил в первый состав слушателей естественного отделения Института красной профессуры (1924). Работал в Институте философии и в секции естественных наук (позже — Ассоциации институтов естествознания) Коммунистической академии; сотрудник генетической лаборатории, руководимой А. С. Серебровским. Член редколлегии журнала «Естествознание и марксизм» (1929—30). В течение нескольких лет работал по проблемам генетики дрозофилы в США. Академик Всеукраинской академии наук. Репрессирован в 1936 г. *Осн. соч.:* Фридрих Энгельс. 1820—1920. К 100-летию со дня рождения. Изд. Политотдела Реввоенсовета XVI Армии, 1920; Происхождение животных и человека. М., 1924 (2-е изд.— Киев, 1935); Метафизика и диалектика в биологии//Под знаменем марксизма. 1926. № 3; Диалектический метод и эволюционная теория. М.— Л., 1927 (2-е изд.— 1930; 3-е изд.— 1931); Неовитализм и марксизм//Под знаменем марксизма. 1928. № 3; Витализм, механистический материализм и марксизм. М.—Л., 1928 (2-е изд.— 1930); Проблема органической целесообразности//Естествознание и марксизм. 1930. № 1 (5); Проблемы эволюционного учения//Под знаменем марксизма. 1930. № 4; Хочу жить (повесть). М., 1936.— *492.*

Адоратский Владимир Викторович (1878—1945) — философ, историк, деятель Коммунистической партии. В 1903 г. окончил юридический факультет Казанского университета. Член РСДРП с 1904 г., большевик. В 1905 г. арестован, в 1906 г. выслан за границу, где встречался с В. И. Лениным, выполнял его поручения. После Октябрьской революции работал в Казанском университете, Наркомпросе, Государственном архиве РСФСР, преподавал в Институте красной профессуры, первым директором которого он был, и Коммунистическом университете им. Свердлова (1919—20). Один из основателей Социалистической (позднее — Коммунистической) академии. Был заместителем заведующего Центральным научным управлением, членом президиума Истпарта (1920—29), заместителем директора Института Ленина (1928—31), директором Института философии Коммунистической академии (1931—36), директором (1931—38) и главным редактором (1938—41, 1944—45) Института Маркса — Энгельса — Ленина, директором (1936—39) и старшим научным сотрудником (1941—44) Института философии АН СССР. С 1932 г.— академик АН СССР. Делегат XVI, XVII и XVIII съездов партии. Редактор многих томов сочинений Маркса, Энгельса, Ленина. *Осн. соч.:* Научный коммунизм К. Маркса. Ч. I. М., 1923; О теории и практике ленинизма. М.— Л., 1924; Маркс, Энгельс, Ленин и Гегель (марксизм-ленинизм и гегелевская диалектика). М., 1932; К вопросу о научной биографии Ленина. М., 1933; О философских работах Ленина//В. И. Ленин. Философские тетради. М. [1934]; Избранные произведения. М., 1961.— *214.*

* Справки даются лишь на авторов работ, помещенных в настоящем томе.

Аскольдов (Алексеев) Сергей Алексеевич (1871—1945) — философ идеалистического направления. Получил первоначально естественноисторическое образование. Действительный член Психологического общества при Московском университете. До середины 20-х гг.— профессор Петроградского политехнического института. Во второй половине 20-х гг. арестовывался; был сослан в Коми АССР (Зырянский край), затем определен на жительство в г. Новгород. Умер в Германии. *Осн. соч.:* Основные проблемы теории познания и онтологии. Спб., 1900; Мысль и действительность. М., 1914; Сознание как целое. Психологическое понятие личности. М., 1918; Гносеология. Пг., 1919; Творчество Андрея Белого//Литературная мысль. Альманах I. Пг., 1922; Религиозно-этическое значение Достоевского// Ф. М. Достоевский. Статьи и материалы. Пг., 1922; Аналогия как основной метод познания//Мысль. 1922. № 1; Время и его преодоление//Там же. № 3; Форма и содержание в искусстве слова//Литературная мысль. Альманах III. Л., 1925.—*398.*

Бердяев Николай Александрович (1874—1948) — выдающийся русский философ и публицист. В 1894 г. поступил на естественный факультет Киевского университета, через год перешел на юридический факультет. В студенческие годы участвовал в социал-демократическом движении. В 1898 г. за участие в социал-демократических студенческих беспорядках исключен из университета. В 1900 г. выслан на три года в Вологодскую губернию. В 1904—1908 гг. жил в Петербурге, с 1908 г.— в Москве. В первых литературных работах примыкал к «легальному марксизму», затем стал противником учения Маркса. Состоял в партии кадетов. Выступал в сборниках «Проблемы идеализма», «Вехи» и др. Член религиозно-философского общества в Москве, организатор Вольной академии духовной культуры в Москве (1919). Преподавал философию в Московском университете. Арестовывался, в 1922 г. выслан за границу. После краткого пребывания в Берлине, где преподавал в Русском научном институте, с 1924 г. жил во Франции (Кламар, пригород Парижа), был профессором Русской религиозно-философской академии в Париже. Основал и редактировал русский религиозно-философский журнал «Путь» (Париж, 1925—1940), а также был редактором издательства ИМКА-Пресс. *Осн. соч.:* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Спб., 1901; Новое религиозное сознание и общественность. Спб., 1907; Философская истина и интеллигентская правда//Вехи. М., 1909; Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии. Спб., 1910; Философия свободы. М., 1911; Душа России. М., 1915; Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М., 1916; Национализм и империализм. М., 1917; Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности. М., 1918; Философия Достоевского. Пб., 1921; Конец Ренессанса. Пб., 1922; Предсмертные мысли Фауста//Освальд Шпенглер и закат Европы. М., 1922; Миросозерцание Достоевского. Прага, 1923; Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Берлин, 1923 (2-е изд.— Париж, 1969; 3-е изд.— Париж, 1974); Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Берлин, 1923 (2-е изд.— Париж, 1970); Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. Берлин, 1924; Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. Ч. I—II. Париж [1927—1928]; Марксизм и религия (Религия, как орудие господства и эксплуатации). Варшава, 1929; Основная антиномия личности и общества//Современные записки. Париж. 1931. Кн. 47; О социальном персонализме//Новый Град. Париж. 1933. Кн. 7; О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931; Генеральная линия советской философии и воинствующий атеизм. Париж, 1932; Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж, 1934; Человеческая личность и сверхличные ценности//Современные записки. Париж, 1937. Кн. 63, 64; Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. Париж, 1937; Кризис интеллекта и миссия интеллигенции//Новый Град. Париж, 1938. Кн. 13; О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Париж, 1939 (2-е изд.— Париж, 1972); Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Париж, 1946; Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Париж, 1947; Самопознание. Опыт философской автобиографии. Париж, 1949; Царство духа и царство кесаря. Париж, 1949 (2-е изд.— 1951); Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952; Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955 (2-е изд.— 1973).— *73, 402.*

Богданов (Малиновский) Александр Александрович (1873—1928) — философ, социолог, экономист, политический деятель, ученый-естествоиспытатель, литератор. По образованию врач. В философии пытался создать собственную систему — «эмпириомонизм» (разновидность субъективно-идеалистической философии). В 90-х гг. XIX в. принимал участие в социал-демократическом движении. После II съезда РСДРП в 1903 г. примкнул к большевикам, на III, IV и V съездах партии избирался в состав ЦК. Входил в редакции большевистских органов «Вперед» и «Пролетарий», являлся одним из редакторов газеты «Новая жизнь». В годы реакции и нового революционного подъема возглавлял отзовистов, был лидером группы «Вперед». В 1909 г. исключен из рядов большевиков. После Октябрьской революции читал лекции по экономике в Московском университете. Выдвинул идею создания науки об общих законах организаций — тектологии, предвосхитившей во многом положения современной кибернетики. В 1918 г. стал одним из организаторов «Пролеткульта», участвовал в организации «Пролетарского университета». В 1920 г. разработал модель народнохозяйственного плана, сформулировав основные принципы его построения. Член президиума Коммунистической академии (1918—1926). Автор утопических романов «Красная звезда» (1908) и «Инженер Мэнни» (1912). С 1921 г. целиком посвятил себя естественнонаучным исследованиям в области гематологии и геронтологии. В 1923 г. арестовывался. С 1926 г.— директор основанного им первого в мире Института переливания крови. Умер в результате поставленного на себе эксперимента по переливанию крови. *Осн. соч.:* Основные элементы исторического взгляда на природу. Спб., 1899; Революция и философия. Спб., 1905; Эмпириомонизм. Кн. 1—3. М.— Спб., 1904—06; Очерки по философии марксизма. Спб., 1908; Философия современного естествоиспытателя// Очерки философии коллективизма. Сб. I. Спб., 1909; Падение великого фетишизма. Вера и наука (о книге В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм»). М., 1910; Философия живого опыта. Спб., 1913; Всеобщая организационная наука (тектология). Ч. 1—2. М., 1913—17; Ч. 3. Берлин, Пг., М., 1922; Наука об общественном сознании. М., 1914 (3-е изд.— М.— Пг., 1923); Введение в политическую экономию. М., 1917; Вопросы социализма. М., 1918; Курс политической экономии (совместно с И. И. Скворцовым-Степановым). Т. 1—2. М., 1918—20. Элементы пролетарской культуры в развитии рабочего класса. М., 1920; Учение об аналогиях//Вестник Социалистической академии. 1923. Кн. II; О пролетарской культуре. 1904—1924. Л.— М., 1924; Борьба за жизнеспособность. М., 1927; Пределы научности рассуждения//Вестник Коммунистической академии. 1927. Кн. 21.—*422*.

Боричевский Иван Адамович (1886—1941) — философ. В 1915 г. окончил историко-филологический факультет Петербургского университета. В 1912—17 гг. состоял в объединенной университетской фракции РСДРП, неоднократно подвергался арестам и преследованиям полиции. После Октября отошел от политической деятельности. С 1921 г.— профессор Петроградского университета, преподаватель исторического материализма в Коммунистическом университете. В 30-х гг.— профессор педагогического института, сотрудник НИИ истории науки АН СССР. Погиб в 1941 г. во время ленинградской блокады. *Осн. соч.:* Введение в философию науки. Пг., 1922; Существует ли история философии как наука?//Записки научного общества марксистов. 1922. № 2; У древнейших истоков идеалистической легенды об Эпикуре и Платоне//Книга и революция. 1922. № 7—10; Древняя и современная философия науки в ее предельных понятиях. М.— Л., 1925; Науковедение как точная наука//Вестник знания, 1926, № 12.— *168*.

Бухарин Николай Иванович (1888—1938) — видный деятель партии и международного рабочего движения, соратник В. И. Ленина, экономист, социолог, философ. Вступил в РСДРП в 1906 г., был членом Московского комитета. Учился в Московском университете на экономическом отделении юридического факультета. На последнем курсе в 1911 г. был арестован и сослан. В эмиграции, стоя на позициях большевиков, принимал активное участие в рабочем движении; сотрудничал в «Правде», «Просвещении», «Коммунисте» и др. партийных изданиях. После Февральской революции 1917 г. вернулся на родину. На VI съезде РСДРП избран в ЦК партии, членом которого был до февраля 1937 г. (с 1934 г.— в качестве кандидата). После победы Октябрьской революции в Петрограде был одним из руководителей вооруженного восстания в Москве, членом Московского комитета партии, исполкома Моссовета, редактором газеты «Социал-демократ». С конца декабря

1917 г. до 1929 г. был ответственным редактором центрального органа партии — «Правды». В 1924 г. избран членом Политбюро, занимал руководящие посты в ЦК, ЦИК СССР, Исполкоме Коминтерна, став в 1926 г. его председателем. С 1924 г. возглавлял редколлегию журнала «Большевик». Активно участвовал в работе Института красной профессуры, Коммунистической академии, Института К. Маркса и Ф. Энгельса. В 1929 г. избран действительным членом АН СССР. В ноябре 1929 г. Бухарин был выведен из состава Политбюро, но принимал участие в работе XVII съезда партии, XVII партийной конференции и пленумов ЦК ВКП (б), комиссии по подготовке Конституции СССР 1936 г. Работал главным редактором «Известий» (1934—36), в Высшем Совете Народного Хозяйства. Возглавлял Институт истории естественных наук и техники, участвовал в издании журнала «Сорена» («Социалистическая реконструкция и наука»), созданного по его инициативе. На декабрьском (1936) и февральско-мартовском (1937) Пленумах ЦК ВКП (б) был обвинен в контрреволюционной деятельности, исключен из состава кандидатов в члены ЦК и из ВКП (б). В 1937 г. арестован. В марте 1938 г. состоялся судебный процесс по делу так называемого «антисоветского правотроцкистского блока», на котором Бухарина приговорили к расстрелу по сфальсифицированным обвинениям. В 1988 г. Н. И. Бухарин посмертно реабилитирован, восстановлен в партии и в звании действительного члена АН СССР. *Осн. соч.:* Политическая экономия рантье. Вена, 1914; Классовая борьба и революция в России. М., 1917; Азбука коммунизма (в соавторстве с Е. А. Преображенским). М., 1919; Экономика переходного периода. М., 1920; Теория исторического материализма. М., 1921; Новый курс экономической политики. М., 1921; Енчмениада (К вопросу об идеологическом вырождении)// Красная новь. 1923. № 6; К постановке проблем теории исторического материализма//Вестник Социалистической академии. 1923. Кн. III; О мировой революции, нашей стране, культуре и прочем (Ответ академику И. Павлову)//Красная Новь. 1924. № 1, 2; Атака. Сборник теоретических статей. М., 1924; Ленин как марксист// Вестник Социалистической академии. 1924. Кн. VII; Некоторые вопросы экономической политики. Сборник статей. М., 1925; Империализм и накопление капитала. М.— Л., 1925; Значение аграрно-крестьянской проблемы//Большевик. 1925. № 3—4; Судьбы русской интеллигенции//Печать и революция. 1925. Кн. III.; Три речи (К вопросу о наших разногласиях). М.— Л., 1925; Путь к социализму и рабоче-крестьянский союз. М., 1925; Ленинизм и проблема культурной революции. М.— Л., 1928; Политическое завещание Ленина. М., 1929; Дарвинизм и марксизм. Л., 1932; Учение Маркса и его историческое значение//Социалистическая реконструкция и наука. 1933. № 3, 4, 5, 6; Экономика Советской страны. М., 1934.— *232.*

Ваганян (Тер-Ваганян) Вагаршак Арутюнович (псевдонимы: *В. Румий, Материалист*) (1893—1936) — общественный деятель, публицист, философ. С 1912 г. в большевистской партии, в 1915—17 гг. работал в Москве в Москворецкой организации, затем был секретарем Московского комитета. В 1922—23 гг.— ответственный редактор журнала «Под знаменем марксизма», в последующие годы работал в «Правде», в журнале «Красная новь». Один из членов-учредителей Общества воинствующих материалистов (июнь 1924 г.) и член его президиума, научный сотрудник Института К. Маркса и Ф. Энгельса. В 1928 г. исключен из партии (за «фракционную деятельность»), в 1930 г. восстановлен, в 1933 г. исключен вновь, в 1934 г. опять восстановлен. В 1935 г. снова исключен с формулировкой «за антипартийную деятельность» и выслан в Казахстан. Расстрелян. *Осн. соч.:* Наши российские шпенглеристы//Под знаменем марксизма. 1922. № 1—2; Философию за борт?//Там же. № 5—6; Вынужденная полемика//Там же. № 9—10; Искусство и народ//Там же. 1923. № 1; Г. В. Плеханов//Там же. 1923. № 2—3, 8—9, 10, 11—12; Опыт библиографии Г. В. Плеханова. М.— Пг., 1923; Г. В. Плеханов. Опыт характеристики социально-политических воззрений. М., 1924; Декабрьский опыт и тактика нашей партии после первой революции//Воинствующий материалист. 1925. Кн. II; Несколько соображений о «пролетарской культуре»//Там же. Кн. III; А. А. Богданов и богдановцы об искусстве//Там же; К вопросу об отношении революционного марксизма к т. н. «легальному» марксизму//Там же. Кн. IV; Так как же писать марксистскую историю искусств?//Там же; Вопросы культуры при диктатуре пролетариата//Там же. Кн. V; Поборники националистического каннибализма//Там же; По боевым вопросам марксизма. Полемическое. М.— Л., 1926.— *209.*

Введенский Александр Иванович (1856—1925) — философ, психолог, логик, представитель неокантианского направления в философии. Защитил (1888) магистерскую диссертацию на тему «Опыт построения теории материи на принципах критической философии». С 1888 г.— профессор Петербургского университета. В 1897—1921 гг. являлся председателем философского общества при Петроградском университете. *Осн. соч.:* Атомизм и энергетизм (По поводу речи В. Оствальда «Несостоятельность научного материализма»). Спб., 1896; Об атеизме в философии Спинозы//Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 2 (37); Судьбы философии в России//Там же. 1898. Кн. 2 (42); Спор о свободе воли перед судом критической философии//Молва народного просвещения. 1901. Октябрь. Ч. 337. Психология без всякой метафизики. Пг., 1914 (3-е изд.— 1917); Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом//Мысль. 1922. № 2; Логика как часть теории познания. М.— Пг., 1923; Философские очерки. Прага, 1924.— *335, 383.*

Введенский Александр Иванович (1888—1946) — видный представитель так называемого церковно-обновленческого движения. Учился в Петербургском университете и духовной академии. С 1914 г.— священник, с 1924 г.— митрополит обновленческой церкви. *Осн. соч.:* Церковь и государство. М., 1923. Церковь патриарха Никона. М., 1923.— *290.*

Вернадский Владимир Иванович (1863—1945) — выдающийся естествоиспытатель и мыслитель-гуманист, минералог и кристаллограф, основоположник геохимии, биогеохимии, радиогеологии и учения о биосфере, представитель естественнонаучного материализма. В своем мировоззрении стремился к органическому синтезу естествознания и обществознания. В 1885 г. окончил физико-математический факультет Петербургского университета. Принимал участие в работе студенческих народнических кружков. С 1890 г.— приват-доцент минералогии Московского университета, в 1898—1911 гг.— профессор Московского университета. Участвовал в земском движении в защиту высшей школы. В знак протеста против реакционных мер царского правительства ушел из Московского университета. Член партии кадетов. Академик Российской академии наук (1912). Организатор и первый президент Украинской АН (1919), член Чехословацкой (1926) и Парижской (1928) академии наук. Один из организаторов Комиссии по изучению естественных производительных сил России. С 1922 по 1939 г.— директор организованного им Государственного радиевого института. В 1927 г. организовал в АН СССР отдел живого вещества, преобразованный в 1929 г. в Биогеохимическую лабораторию (директор в 1927—45 гг.), ставшую впоследствии Институтом геохимии и аналитической химии им. Вернадского. В 1939 г. совместно с другими учеными организовал Комиссию по изотопам. *Осн. соч.:* Очерки и речи. Вып. I—II. Пг., 1922; Начало и вечность жизни. Пг., 1922; Биосфера. Т. 1—2. Л., 1926; Очерки геохимии. М.— Л., 1927; Проблемы биогеохимии. Ч. 1. М.— Л., 1935; Избр. соч. В 5 т. М., 1954—60; Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. М., 1965; Размышления натуралиста. Кн. I. Пространство и время в неживой и живой природе. М., 1975; Кн. II. Научная мысль как планетное явление. М., 1977; Живое вещество. М., 1978; Философские мысли натуралиста. М., 1988.— *180.*

Гессен Борис Михайлович (1883—1938) — физик. Вел исследования в области философских проблем теории относительности и квантовой механики. Входил в первый состав Института красной профессуры по естественному отделению (1924). Работал в Секции естественных и точных наук (Ассоциации институтов естествознания) Коммунистической академии, а также в Институте философии (в декабре 1928 г. утвержден членом его коллегии). Входил в общую редакцию Философской энциклопедии, подготавливавшейся во второй половине 20-х гг.; один из руководителей отдела «Диалектика естествознания» в этой энциклопедии. В 1929—31 гг. член редколлегии журнала «Естествознание и марксизм». Участник II Международного конгресса по истории науки и техники в Лондоне (1931). Член-корреспондент Академии наук СССР. Репрессирован в середине 30-х гг. *Осн. соч.:* Предисловие к статьям А. Эйнштейна и Дж. Дж. Томсона//Под знаменем марксизма. 1927. № 4; Механический материализм и современная физика//Там же. 1928. № 7—8; Основные идеи теории относительности. М.— Л., 1928; Статистический метод в физике и новое обоснование теории вероятностей Р. Мизеса//Естествознание и марксизм. 1929. № 1; К статье П. Иордана «Характер квантовой фи-

зики»//Научное слово. 1929. № 7; К вопросу о проблеме причинности в квантовой механике. Предисловие к книге А. Гааз «Волны материи и квантовая механика» (М.— Л., 1930); Социально-экономические корни механики Ньютона. М.— Л., 1933.— *454.*

Деборин Абрам Моисеевич (1881—1963) — философ. В 1908 г. окончил философский факультет Бернского университета. С 1903 г.— большевик, в 1907—17 гг.— меньшевик. После Октябрьской революции порвал с меньшевиками. Занимался преподавательской деятельностью в Коммунистическом университете им. Я. М. Свердлова, Институте красной профессуры. Работал в Институте К. Маркса и Ф. Энгельса. Директор Института философии (с 1924 по 1931 г.). В 1926—30 гг.— ответственный редактор журнала «Под знаменем марксизма». Академик АН СССР (1929), член президиума АН СССР (1935—45). *Осн. соч.:* Диалектический материализм//На рубеже. Спб., 1909; Введение в философию диалектического материализма. М., 1916; Людвиг Фейербах. Личность и мировоззрение. М., 1923; Ленин как мыслитель. М., 1926; Очерки по истории диалектики//Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. Кн. 1 [М.], 1924; Кн. 3. 1927; Диктатура пролетариата и теория марксизма//Под знаменем марксизма. 1927. № 10—11; Гегель и диалектический материализм//Гегель. Соч. Т. I. М.— Л., 1929; Современные проблемы философии марксизма//Труды Всесоюзной конференции марксистско-ленинских научных учреждений. Вып. I. М., 1929; Философия и марксизм. Сб. статей. М.— Л., 1930; Очерки по истории материализма 17 и 18 вв. М.— Л., 1930; Диалектика и естествознание. М.— Л., 1930; Ленин и кризис новейшей физики. Л., 1930; К. Маркс и современность. М.— Л., 1933; Социально-политические учения Нового и новейшего времени. Т. I. М., 1958; «Теоретик» современного ревизионизма Фриц Штернберг//Новая и новейшая история. 1959. № 1; Слова и дела неонацистов//Коммунист. 1960. № 13; Философия и политика. М., 1961.— *498.*

Енчмен Эммануил Семенович (1891—?) — вульгарный материалист. Выступал как нигилист по отношению к науке, философии, культуре. *Осн. соч.:* Восемнадцать тезисов о «теории новой биологии» (Проект организации Революционно-научного совета Республики и введения системы физиологических паспортов). Пятигорск, 1920; Теория новой биологии и марксизм. Вып. I. Пг., 1923; Психология перед судом возрождающегося позитивизма (маш. рук., б/г).—

Ершов М. Н.— философ идеалистического направления. Читал лекции по философии на историко-филологическом факультете Казанского университета (1917—18), затем — на историко-филологическом факультете Дальневосточного университета. Во второй половине 20-х гг. работал на юридическом факультете Высшей русской школы в Харбине. *Осн. соч.:* Антиинтеллектуалистическое движение в современной философии//Ученые записки Историко-филологического факультета во Владивостоке. Т. I. Владивосток, 1919; Идеология и технология в духовной жизни современной эпохи. Владивосток, 1921; Факторы культурного развития личности. Социально-педагогический очерк. Т. II. Полутом I. Владивосток, 1921; Пути развития философии в России. Владивосток, 1922; Ценность юридического образования в наше время. Харбин, 1927.— *224.*

Завадовский Борис Михайлович (1895—1951) — биолог. Основные работы по физиологии желез внутренней секреции. Один из первых среди естествоиспытателей выступал с начала 20-х гг. за взаимосвязь марксистской философии и биологии. В 1919 г. окончил Московский университет, в 1920—30 гг.— профессор биологии в Коммунистическом университете им. Я. М. Свердлова в Москве. Директор лаборатории (впоследствии института) экспериментальной биологии при этом университете. Основатель и директор Биологического музея им. К. А. Тимирязева, открытого в 1922 г. Одновременно в 1936—41 гг. и с 1943 г. — заведующий кафедрой дарвинизма в Московском педагогическом институте им. В. П. Потемкина. Академик ВАСХНИЛ (1935). Член Коммунистической партии с 1932 г. *Осн. соч.:* Дарвинизм и марксизм и проблема наследования приобретенных признаков//Под знаменем марксизма. 1925. № 10—11; Дарвинизм и марксизм. М.— Л., 1926; Очерки внутренней секреции. Л., 1928; Живая природа в руках человека. М., 1935; За перестройку генетической науки//Под знаменем марксизма. 1937. № 2; Животное и растение. М., 1956.— *435.*

Ивановский Владимир Николаевич (1867—1931) — философ, историк философии и психологии. Приват-доцент Московского (с 1899), затем Казанского (с 1904) университетов, активный участник просветительского «Общества распространения технических знаний». Профессор Самарского университета с 1919 г. Являлся действительным членом Института научной философии при факультете общественных наук Московского университета. Профессор Белорусского университета (1921—27). Активно участвовал в строительстве советской высшей школы, развитии педагогической психологии. Переводчик трудов Дж. Милля, Минто и др. *Осн. соч.:* Движение за распространение университетского образования в России. М., 1900; Герцен как социалист//Образование. 1907. № 1, 2; Ассоциационизм психологический и гносеологический. Ч. I. Казань, 1905; Введение в философию. Ч. I. Казань, 1909; К вопросу о генезисе ассоциационизма. Казань, 1910; Учение об ассоциации идей//Ученые записки Казанского университета. 1917. Т. 84. Кн. 7—9, 10—12; Логика истории как онтология единичного//Труды Белорусского государственного университета. Минск, 1922. Кн. 1, 2—3; Ассоциационизм у Бэкона//Там же. Кн. 2—3, 4—5; Ответ Баммелю//Под знаменем марксизма. 1923. № 10; Методологическое введение в науку и философию. Т. I. Минск, 1923.— *243*.

Ильин Иван Александрович (1883—1954) — философ, представитель объективного идеализма (неогегельянства). Учился на юридическом факультете Московского университета (1901—06). С 1909 г. читал на Высших женских юридических курсах основной курс «Истории философии права» и вел семинар по «Общей методологии юридических наук». Этот же семинар вел в 1910 г. на юридическом факультете Московского университета. В 1910—12 гг. находился в научной командировке в университетах Германии и Франции. С 1912 г.— приват-доцент, с 1918 г.— профессор Московского университета. Преподавал также в Университете им. Шанявского (1916—18), в Высшем музыкально-педагогическом институте (1919—20), в Ритмическом институте (1920—22). В 1921—22 гг.— действительный член Института научной философии. В конце 1922 г. выслан из СССР. Жил в Берлине, где преподавал в Русском научном институте. С 1924 г. избран членом-корреспондентом Славянского института при Лондонском университете. В 1927—30 гг.— редактор и издатель журнала «Русский колокол». С приходом к власти нацистов был лишен права преподавать и публиковаться. Ввиду угрозы ареста и заключения в концлагерь выехал в Швейцарию (1938). Последние годы жил в Цолликоне (пригороде Цюриха). *Осн. соч.:* Понятие права и силы. М., 1910; Идея личности в учении Штирнера//Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 106 (1); Кризис идеи субъекта в Наукоучении Фихте Старшего//Там же. 1912. Кн. 111 (1) и 112 (2); Философия Фихте как религия совести//Там же. 1914. Кн. 122 (2); Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1—2. М., 1918; Учение о человеке. М., 1918; Духовная культура и ее национальные вожди//Русская мысль. Берлин, 1923. Кн. I—II; Проблема современного правосознания. Берлин, 1923; Религиозный смысл философии. Париж, 1925; О сопротивлении злу силою. Берлин, 1925 (Белград, 1926); Основы художества. Рига, 1937. Путь духовного обновления. Белград, 1937; Аксиомы религиозного опыта. Т. 1—2. Париж, 1953; О сущности правосознания. Мюнхен, 1956.— *43*.

Костычев Сергей Павлович (1877—1931) — биохимик, физиолог растений и микробиолог. В 1900 г. окончил Петербургский университет, с 1914 г. был профессором этого университета, с 1916 г.— зав. кафедрой физиологии растений. Один из непосредственных организаторов Петергофского естественнонаучного исследовательского института (1920). С 1923 г.— зав. лабораторией биохимии и физиологии растений АН СССР и Государственного института опытной агрономии (с 1930— Институт микробиологии ВАСХНИЛ) в Ленинграде. Академик АН СССР (1923). *Осн. соч.:* О появлении жизни на Земле. Берлин, 1921; Натурфилософия и точные науки. Пг., 1922; Физиология растений. М.— Л., 1937; Избранные труды по физиологии и биохимии микроорганизмов. Т. 1—2. М., 1956.— *175*.

Лапшин Иван Иванович (1870—?) — философ, сторонник неокантианства. Окончил Петербургский университет. Преподавал логику в Александровском лицее, был профессором Петербургского университета, с 1906 г.— доктор философии (удостоен за труд «Законы мышления и формы познания», минуя степень магист-

ра). Активный участник философского общества при Петроградском университете. С 1922 г.— в эмиграции. Профессор Русского юридического факультета в Праге. *Осн. соч.:* Законы мышления и формы познания. Спб., 1906; Проблема чужого «я» в новейшей философии. Спб., 1910; О вселенском чувстве. Спб., 1911; Неокритицизм Шарля Рендвье//Новые идеи в философии. Сб. 13. Спб., 1914; Психология эмоционального мышления Генриха Майера//Там же. Сб. 16. Спб., 1914; Гносеологические исследования. Вып. I. Логика отношений и силлогизм. Пг., 1917; Мистический рационализм С. Л. Франка//Мысль. 1922. № 3; Философские взгляды Радищева. Пг., 1922; Эстетика Достоевского. Прага, 1923; Философия изобретения и изобретение в философии. Т. I—II. Пг., 1922; Умирание искусства//Воля России. Прага, 1924. № 16—17; О двух «планах» реальности — житейском и художественном//Там же. 1926. № 10; Бессознательное в научном творчестве//Там же. 1929. № 1, 2, 3; Творческая догадка историка//Сборник Русского института в Праге. Т. I. Прага, 1929; Эстетика Пушкина//Там же. Т. II, 1931; О значении моделей в научном творчестве //Научные труды русского народного университета в Праге. Т. IV. Прага, 1931; О схематизме творческого воображения в науке//Записки русского научного института в Белграде. Вып. V. Белград, 1931; Феноменология Прага, 1937.— *127.*

Лосский Николай Онуфриевич (1870—1965) — русский философ, автор трудов по теории познания, онтологии, этике, истории философии. Окончил естественно-научное отделение физико-математического факультета и историко-филологический факультет Петербургского университета, до этого — слушатель Бернского университета. В 1903 г. получил степень магистра философии, в 1907 г.— степень доктора философии. Профессор философии на Бестужевских Высших женских курсах и в Петербургском университете. В 1922 г. выслан из СССР. Работал в Праге, был профессором в Русском университете. В 1942 г. избран профессором Братиславского университета. В 1945 г. переехал в Париж; с 1946 г.— в США. Профессор философии в Русской духовной академии в Нью-Йорке (1947—50). Скончался во Франции. *Осн. соч.:* Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. Спб., 1903; Обоснования интуитивизма. Спб., 1906 (3-е изд.— Берлин, 1924); Введение в философию. Ч. I. Спб., 1911 (2-е изд.— Пг., 1918); Интуитивная философия Бергсона. М., 1914; Материя в системе органического мировоззрения. М., 1916; Мир как органическое целое. М., 1917; Основные вопросы гносеологии. Пг., 1919; Современный витализм. Пг., 1922; Сборник задач по логике. Прага, 1924; Органическое строение общества и демократия//Современные записки. Кн. 25. Париж, 1925; Свобода воли. Париж, 1927; Интуитивизм и учение о транссубъективности чувственных качеств//Записки Русского научного института в Белграде. Вып. 5. Белград, 1931; Русская философия в XX веке//Там же. Вып. 3; Ценность и бытие. Париж, 1931; Типы мировоззрений. Введение в метафизику. Париж, 1931; Диалектический материализм в СССР. Париж, 1934; Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. Париж, 1938; Условия абсолютного добра. Основы этики. Париж, 1949; Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк, 1953; Характер русского народа. Франкфурт-на-Майне, 1957.— *143, 387.*

Луначарский Анатолий Васильевич (1875—1933) — советский общественный и государственный деятель, пропагандист марксизма-ленинизма, теоретик искусства, публицист. Изучал философию и естествознание в Цюрихском университете. С 1903 г.— член РСДРП, участник революции 1905—07 гг. В годы реакции отошел от большевиков. Вернулся в Россию из эмиграции в мае 1917 г., на VI съезде был принят в большевистскую партию. С 1917 по 1929 г.— нарком просвещения РСФСР, в 1929—33 гг. возглавлял Комитет по заведованию учеными и учебными заведениями при ЦИК СССР. Академик АН СССР (1930). Член ВЦИК, ЦИК СССР. В 1933 г. направлен полпредом в Испанию, умер на юге Франции, в Ментоне. *Осн. соч.:* Очерк позитивной эстетики//Очерки реалистического мировоззрения. 1904; Мещанство и индивидуализм//Очерки философии коллективизма. Сб. I. Спб., 1909; Карл Маркс и социалистическая революция (соавт. Г. Е. Зиновьев). М., 1918; Диалог об искусстве. М., 1919; Этюды. М.— Пг., 1922; Введение в историю религии. М.— Пг., 1923 (2-е изд.— 1924); Лев Давидович Троцкий о литературе//Печать и революция. 1923. № 7; Основы позитивной эстетики. М.—Пг., 1923; Наука, религия, искусство. М., 1923; История западноевропейской литературы в ее важнейших

моментах. Т. I—II. М., 1924; Беседы по марксистскому миросозерцанию. Л., 1924; I. Идеализм и материализм. II. Культура буржуазная, переходная и социалистическая. М.-Л., 1924; Против идеализма. Этюды полемические. М., 1924; О социологическом методе в теории и истории музыки//Печать и революция. 1925. № 3; От Спинозы до Маркса. Очерк по истории философии как миросозерцания. М., 1925; Мораль с марксистской точки зрения. Харьков, 1925; Очерки марксистской теории искусств. М., 1926; Десятилетие революции и культуры. М.-Л., 1927; Воспитание нового человека. Л., 1928; О роли пролетарского государства в развитии социалистической культуры//Под знаменем марксизма. 1933. № 6; Статьи и речи по вопросам международной политики. М., 1959; Собрание сочинений. В 8 т. М., 1963—67; Избранные статьи по эстетике. М., 1975.— *290*.

Луппол Иван Капитонович (1896—1943) — философ, историк философии, эстетики и литературы. Окончил юридический факультет Московского университета (1919) и философское отделение Института красной профессуры. Работал в Институте К. Маркса и Ф. Энгельса (1924). Профессор МГУ (1925—31) и Института красной профессуры (1925—38), директор Института мировой литературы им. М. Горького (1935—40). Входил в редакции журналов «Революция и культура», «Научное слово». Член президиума Общества воинствующих материалистов, созданного в 1924 г. Академик АН СССР (1939). Один из первых исследователей философского наследия В. И. Ленина. В годы культа личности Сталина был репрессирован. Реабилитирован посмертно. *Осн. соч.:* Очерки философии Д. Дидро//Под знаменем марксизма. 1923. № 8—9, 10; Трагедия русского материализма XVIII в. (К 175-летию со дня рождения Радищева)//Там же. 1924. № 6—7; Ленин как теоретик пролетарского государства//Там же. 1924. № 2; Основные моменты социальной методологии Ленина//Воинствующий материалист. 1925. Кн. II; Несколько слов об иррациональном методе в истории философии//Там же. 1925. Кн. III; Проблема культуры в постановке Ленина//Печать и революция. 1925. № 5—6, 7; Пути философской мысли в СССР//Вестник Коммунистической академии. 1927. Кн. XXIV; На два фронта. М.-Л., 1930; Ленин и философия. К вопросу об отношении философии к революции. 3-е изд. М.-Л., 1930; Наука и реконструктивный период. М. Л., 1931; Мировоззрение Гёте//Под знаменем марксизма. 1932. № 5—6; Историко-философские этюды. М., 1935; Лев Толстой, история и современность//Под знаменем марксизма. 1936. № 1; Философский путь В. Г. Белинского//Там же. 1938. № 10; Литературные этюды. М., 1940.—*123*.

Минин Сергей Константинович (1882—1962) — политический деятель и публицист, автор работ по философии и атеизму. Обучался в Юрьевском (Дерпт-Лифляндском) университете на историко-философском факультете. В революционном движении принимал участие в 1903 г. Член партии с 1905 г. После 1905 г.— трехлетнее заключение, аресты в 1910 и 1914 гг. (ссылки, последний раз — в Сибирь). В 1917 г.— председатель Царицынского комитета РСДРП (б), председатель Совета рабочих и солдатских депутатов. В 1918 г.— председатель штаба обороны Советов в Царицыне, член Реввоенсовета, затем помощник М. В. Фрунзе, член ЦК КП (б) Украины. С 1923 г.— ректор Коммунистического университета, ректор Государственного (в Ленинграде) университета. Ответственный редактор журнала «Коммунистический университет на дому» (1925). Член Северо-Западного бюро ЦК ВКП (б). С 1927 г. тяжело болен. *Осн. соч.:* Религия и коммунизм. М., 1919; Философию за борт!//Под знаменем марксизма. 1922. № 5—6 (полностью опубликована в журнале «Армия и революция», Харьков, 1922, № 5); Коммунизм и философия//Там же. № 11—12; Искажатели марксизма//Под знаменем коммунизма. Пг., 1923. № 5—6; Ленинизм — боевая политика рабочего класса//Коммунистический университет на дому. 1925. Кн. I; Город-боец. Шесть диктатур 1917 года (Воспоминания о работе в Царицыне). Л., 1925.— *203*.

Орлов И. Е.— специалист по методологии науки и философским проблемам естествознания. По исходному образованию инженер-гидравлик. Предпринимал попытки разработать новую «логику науки» на основе диалектического метода. Один из членов-учредителей Общества воинствующих материалистов (1924). *Осн. соч.:* Диалектика эксперимента//Вестник Социалистической академии. 1923. Кн. VI; Что такое материя (эволюция понятия материи в физике)//Красная новь.

1924. № 4 (21); Логика формальная, естественнонаучная и диалектическая//Под знаменем марксизма. 1924. № 6—7; О законах случайных явлений//Там же. № 8—9; Математика и марксизм//Там же. № 12; Логика естествознания. М.-Л., 1925; О принципе научного объяснения явлений//Воинствующий материалист. 1925. Кн. III; Логическое исчисление и традиционная логика//Под знаменем марксизма. 1925. № 4; Теория случайности и диалектика//Там же. 1926. № 9—10; Механика и диалектика в естествознании//Диалектика в природе. Сб. по марксистской методологии естествознания. Сб. II. Вологда, 1926 (на обл.— 1927); О диалектической тактике в естествознании//Там же. Сб. III. Вологда, 1928; Исчисление совместности предложений//Математический сборник. М., 1928. Т. 35. Вып. 3, 4.—*442*.

Радлов Эрнест Леопольдович (1854—1928) — историк философии, сторонник религиозно-философской концепции природы и общества. Окончил историко-филологический факультет Петербургского университета, затем учился в Берлине и Лейпциге. С 1920 г.— член-корреспондент АН СССР. В 1917—24 гг.— директор Петербургской публичной библиотеки, редактор философского отдела Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона, занимался преподавательской деятельностью. В 1921—22 гг.— председатель философского общества при Петроградском университете. Автор «Философского словаря». Известен также как переводчик — перевел на русский язык «Этику» Аристотеля (1908), под его редакцией вышел первый русский перевод «Феноменологии духа» Гегеля (1913) и др. *Осн. ссч.:* Этика Аристотеля. Спб., 1884; Отношение Вольтера к Руссо//Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 2, 4; Об истолковании Аристотеля. Спб., 1891; Очерки из истории скептицизма. Иероним Гирнгайм//Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 3; Очерк истории историографии философии. М., 1899; Учение Вл. Соловьева о свободе воли. Спб., 1911; Философский словарь. М., 1913; Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Спб., 1913; Очерк истории русской философии. 2-е изд. Пг., 1920 (на обл.— 1921); Этика. Пг., 1921.—*254*.

Рубинштейн Матвей Моисеевич (1878—1953) — философ, психолог и педагог. Окончил в 1905 г. философское отделение Фрейбургского университета (Германия). После сдачи магистерского экзамена при Московском университете в 1912 г. работал здесь же приват-доцентом, а с 1918 г.— профессором. Читал лекции по философии и психологии в Университете Шанявского и на Высших женских курсах. Организатор и первый ректор Восточно-Сибирского университета в Иркутске (1918—20). С 1923 г. вел преподавательскую работу в вузах Москвы, в 1941—43 гг. был зав. кафедрой педагогики Красноярского педагогического института. В 1943—51 гг.— профессор кафедры психологии в Московском государственном педагогическом институте им. В. И. Ленина. *Осн. соч.:* Идея личности, как основа мировоззрения. М., 1909; Философия и общественная жизнь в России//Русская мысль. 1909. Март; Очерк педагогической психологии в связи с общей педагогикой. 4-е изд. М., 1920; История педагогических идей в ее основных чертах. 2-е изд. Иркутск, 1922; Проблема «Я», как исходный пункт философии//Сб. трудов профессоров и преподавателей Иркутского государственного университета. Вып. 5. Иркутск, 1923; Эстетическое воспитание детей. 3-е изд. М., 1924; Социально-правовые представления детей и самоуправление. М., 1925; Половое воспитание с точки зрения культуры. М., 1925; О смысле жизни. Ч. I. Л., 1927. Ч. II. Философия человека. М., 1927.—*61*.

Рудаш Ласло (1885—1950) — философ, деятель венгерского рабочего движения. С 1930 г.— член Социал-демократической партии Венгрии, один из основателей Коммунистической партии Венгрии (ноябрь 1918), главный редактор ее центрального органа — газеты «Верёш уйшаг». Был делегатом Коммунистической партии Венгрии на I конгрессе Коминтерна (1919). После поражения Венгерской Советской республики жил в СССР. Читал лекции в Институте красной профессуры и Ленинской школе. После возвращения в Венгрию в 1945 г. был избран в члены ЦК КПВ, с июля 1948 г.— член ЦК Венгерской партии трудящихся. Возглавил Высшую партийную школу, а затем стал ректором Экономического института в Будапеште. Академик Венгерской АН (1948). *Осн. соч. на русском языке:* К 200-летней годовщине со дня рождения И. Канта//Красная новь. 1924. № 4 (21); Ортодоксальный марксизм//Вестник Социалистической академии. 1924. Кн. VIII; Лукач

как теоретик классового сознания//Вестник Коммунистической академии. 1924. Кн. IX; Против новейшей ревизии марксизма. М., 1925; Преодоление капиталистического овеществления или диалектическая диалектика тов. Лукача//Вестник Коммунистической академии. 1925. Кн. X; Проблема материи//Под знаменем марксизма. 1929. № 6; Механистическая и диалектическая теория причинности (теория причинности т. Бухарина)//Вестник Коммунистической академии. 1929. Кн. XXXV—XXXVI; К вопросу о происхождении греческой философии//Там же. 1929. Кн. XXX; Диалектический материализм и социал-демократия. М., 1934.— *410.*

Румий В.— см. *Ваганян В. А.*

Сарабьянов Владимир Николаевич (1886—1952) — философ, историк, экономист. Окончил юридический факультет Московского университета по экономическому и гражданскому отделениям (1911). В 1918—23 гг. работал экономистом, в 1922—30 гг.— в «Правде». С 1930 г.— в основном на преподавательской работе. *Осн. соч.:* Диалектика и формальная логика//Под знаменем марксизма. 1922. № 3; Исторический материализм. М., 1922; Назревший вопрос//Спутник коммуниста. 1923. № 20; Беседы о марксизме. М., 1925; Введение в диалектический материализм. Харьков, 1925; Основное в едином научном мировоззрении-методе. Харьков, 1925; Кооперация в системе советского хозяйства. М.-Л., 1925; О некоторых спорных проблемах диалектики//Под знаменем марксизма. 1925. № 12; Основные проблемы нэпа. М.-Л., 1926; В защиту философии марксизма. М.-Л., 1929; Диалектический и исторический материализм (Очерки). [М.], 1934.— *259, 481.*

Скворцов-Степанов Иван Иванович (1870—1928) — государственный деятель, публицист, философ, экономист. Участник революционного движения с 1891 г., большевик с 1904 г. Подвергался арестам, ссылкам. Им переведены совместно с Базаровым на русский язык три тома «Капитала» К. Маркса. После Февральской революции — член Московского комитета партии, редактор газеты «Известия Московского Совета рабочих и солдатских депутатов». Активный участник вооруженного восстания в Москве, член Военно-революционного комитета. На II съезде Советов избран в Совнарком, назначен наркомом финансов. С 1925 г. являлся заместителем ответственного редактора газеты «Правда». В 1925—28 гг.— ответственный редактор газеты «Известия». Редактор «Ленинградской правды» (1926—28). С 1926 г.— директор Института В. И. Ленина при ЦК ВКП (б). *Осн. соч.:* Курс политической экономии (вместе с А. А. Богдановым). Спб., 1910; Кооперация в земледелии и промышленности. М., 1917; Очерк развития религиозных верований. М., 1921; Исторический материализм и современное естествознание. М., 1925; Диалектический материализм и деборинская школа. М.-Л., 1928; Избранные произведения. Т. 1—2. [М.-Л.], 1930—36; Избранные атеистические произведения. М., 1959; Избранное. М., 1970.—*276.*

Степун Федор Августович (1884—1965) — философ, по своим взглядам близкий неокантианству, затем к «философии жизни»; историк и социолог культуры, литератор. Университетские годы провел в Гейдельберге и Фрейбурге. Участвовал в издании журналов «Логос», «Труды и дни» и др. Читал лекции по философии, эстетике, философским проблемам литературы. В 1919—20 гг.— литературный и художественный руководитель Государственного показательного театра в Москве. В 1922 г. выслан за границу. С 1926 по 1937 г. занимал кафедру социологии в Дрезденском университете, с которой был уволен нацистами, запретившими ему писать и выступать публично. В 1931—39 гг. участвовал в издании журнала «Новый Град» (Париж). С 1946 г.— в Мюнхене, профессура по истории русской мысли и культуры. *Осн. соч. на русском языке:* Трагедия и современность//Шиповник. I. М., 1922; Освальд Шпенглер и Закат Европы//Бердяев Н. А. и др. Освальд Шпенглер и Закат Европы. М., 1922; Жизнь и творчество. Берлин, 1923; Основные проблемы театра. Берлин, 1923; Николай Переслегин. Философский роман в письмах. Париж, 1929; Идея России и формы ее раскрытия//Новый Град, Париж, 1934. Кн. 8; О свободе//Там же. 1938. Кн. 13; Бывшее и несбывшееся. Т. I—II. Нью-Йорк, 1956; Вера и знание в философии С. Л. Франка//Новый журнал. Нью-Йорк, 1965. Кн. 81.— *352.*

Стэн Ян Эрнестович (1899—1937) — философ, общественно-политический деятель. Участник революционного движения в Латвии и гражданской войны. С 1921 г.— слушатель Института красной профессуры, философское отделение которого окончил в 1924 г. Вел преподавательскую работу в ИПК и МГУ, был членом редколлегии журналов «Революция и культура», «Под знаменем марксизма», членом редакционного совета МСЭ. Являлся одним из членов-учредителей и первых действительных членов Общества воинствующих материалистов-диалектиков. С 1924 по 1927 г. работает зав. сектором пропаганды Агитпропа Коминтерна, в 1927—28 гг.— зам. зав. Агитпропа ЦК ВКП (б). В 1928—30 гг.— заместитель директора Института К. Маркса и Ф. Энгельса. Был делегатом IX и X съездов партии, на XIV и XV съездах избирался членом ЦКК. Был участником возникшего в конце 20 — начале 30-х гг. движения сопротивления сталинизму, становлению режима личной власти Сталина, в частности участником доработки рютинской программы организации «Союз марксистов-ленинцев», после чего последовал арест и ссылка в Акмолинск. После двух лет возвращен обратно, однако в 1936 г. последовал второй арест. Расстрелян. Реабилитирован посмертно. *Осн. соч.:* Об ошибках Гортера и тов. Степанова//Большевик. 1924. № 11; Наша партия и вопросы теории// Там же. № 12—13; Марксизм и ленинизм//Коммунистический Интернационал. 1925. № 2 (39); Ленинизм или троцкизм?//Там же. 1926. № 2; О характере и перспективах нашей революции//Коммунистическая революция. 1926. № 21—22; Натурфилософия//МСЭ. Т. 5. М., 1930; Причинность//Там же. Т. 6. М., 1931; Философия//БСЭ. Т. 57. М., 1936.— *280.*

Тальгеймер Август (1884—1948) — философ и политический деятель. В 1902—09 гг. обучался в университетах Мюнхена, Оксфорда, Лондона, Страсбурга, Берлина. Владел английским, французским, испанским, арабским, русским и другими языками. В 1910 г. вступил в Германскую социал-демократическую партию. Активный участник ноябрьской революции 1918 г. в Германии. В 1918—23 гг.— член ЦК Коммунистической партии Германии и редактор центрального органа КПГ «Die Rote Fahne». В 1924—28 гг.— в Москве, работает в Институте К. Маркса и Ф. Энгельса и в университете им. Сун Ят-Сена. В 1924 г. вступает в члены РКП (б). В мае 1928 г. возвращается в Германию. В январе 1929 г. исключается из членов РКП (б). В конце 1929 г.— один из создателей Коммунистической партии Германии (оппозиционной). В начале 30-х гг. выступает с критикой Сталина. В 1933 г.— эмиграция во Францию. С началом второй мировой войны интернирован и заключен (1939—41) в лагерь в Париже, затем в Южной Франции. После освобождения выехал на Кубу, где и умер. *Осн. соч. на русском языке:* Ленин как философ//Под знаменем марксизма. 1924. № 8—9; Заметки о Ленине как философе//Там же. № 12; О программе Коминтерна//Большевик. 1924. № 7—8; О теории относительности//Под знаменем марксизма. 1925. № 1—2; Введение в диалектический материализм (Лекции, читанные в университете им. Сун Ят-Сена в Москве 5 февраля — 23 мая 1927 г.). М.-Л., 1928.— *256.*

Троцкий Лев Давидович (1879—1940) — политический деятель, публицист. Член РСДРП с 1897 г., меньшевик. В годы реакции и нового революционного подъема стоял на позициях ликвидаторства. В 1912 г.— организатор антипартийного Августовского блока. На VI съезде РСДРП (1917) был принят в большевистскую партию. После Октябрьской революции — нарком по иностранным делам, нарком по военным и морским делам, председатель Реввоенсовета Республики; член Политбюро ЦК и член Исполкома Коминтерна. В 20-х гг. вел активную фракционную борьбу. Личное соперничество Сталина и Троцкого, их борьба за власть стала одной из драматических страниц нашей истории. В 1927 г. Троцкий был исключен из партии, в 1929 г. выслан из СССР, в 1932 г. лишен советского гражданства. Убит в 1940 г. в Мексике. *Осн. соч.:* Терроризм и коммунизм. Пг., 1920; О Ленине. Материалы для биографа. М., 1924; Задачи коммунистического воспитания. М., 1924; Менделеев и марксизм. Л., 1925; Ленин. Париж, 1925; Уроки Октября. М., 1925; Пролетарская культура и пролетарское искусство. Л., 1925; Политические силуэты. М.-Л., 1926; Моя жизнь. Опыт автобиографии. Т. I—II. Рига — Берлин, 1930; История русской революции. Берлин, 1931—33. Т. I—III; Преданная революция. Париж, 1936.—*41.*

Франк Семен Людвигович (1877—1950) — русский философ. Обучался на юридическом факультете Московского университета. В 1899 г. выслан за пропаганду марксизма и составление антиправительственных памфлетов. Завершил образование в Гейдельберге и Мюнхене. Эволюционировал от марксизма к идеализму. В 1900 г. написал свой первый труд — «Теория ценности Маркса». Участвовал в сборниках «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), редактировал политические еженедельники «Полярная звезда» и «Свобода культуры» (1905—06). С 1912 г.— приват-доцент Петербургского университета, с 1917 г.— зав. кафедрой философии и декан историко-филологического факультета Саратовского университета, руководитель Саратовского философско-исторического общества. В 1921 г. занял кафедру философии Московского университета. В 1922 г. выслан из Советской России. Работал в Германии. Входил в состав Религиозно-философской академии в Берлине. С 1930 по 1937 г. читал лекции в Берлинском университете, переселился в 1937 г. во Францию, в 1945 г. переехал в Англию. Скончался в Лондоне. *Осн. соч.:* Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. Спб., 1910; Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915; Душа человека. М., 1917; Очерк методологии общественных наук. М., 1922; Введение в философию в сжатом изложении. Пг., 1922; Философия и религия//София. Т. 1. Берлин, 1923; Живое знание. Сборник статей. Берлин, 1923; Религия и наука. Берлин, 1925; «Я» и «Мы». Сборник статей в честь П. Струве. Прага, 1925; Смысл жизни. Париж, [1926]; Основы марксизма. Париж, 1926; Русское мировоззрение. Париж, 1926; Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж, 1930; Онтологическое доказательство бытия Бога//Записки Русского научного института в Белграде. 1930. № 1; Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. Париж, 1939; Свет во тьме. Опыт христианской этики и социологии. Париж, 1949; Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956; Этюды о Пушкине. Мюнхен, 1957; Душа человека. Париж, 1964.— *119, 319.*

Челпанов Георгий Иванович (1862—1936) — философ, психолог, логик. В философии близок к неокантианству. В 1882—87 гг. учился на историко-филологическом факультете Новороссийского университета в Одессе. С 1890 г. работает на кафедре философии Московского университета. В 1892 г. перешел работать в Киевский университет, где в 1897 г. стал профессором и зав. кафедрой философии (1897—1906). С 1907 по 1923 г. заведует кафедрой философии Московского университета. В 1910—11 гг. посещает Германию, США для ознакомления с работой психологических институтов и лабораторий. В 1912 г. создал при Московском университете Психологический институт, директором которого являлся до ухода на пенсию (ноябрь 1923 г.). *Осн. соч.:* Психология. Лекции. М., 1892; Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. Ч. 1—2. Киев, 1896—1904; История основных вопросов этики. Киев, 1897; Учебник логики. 1897; Мозг и душа. 1900; Введение в философию. Киев, 1905; Психология. Ч. 1—2. М., 1909; Задачи современной психологии//Вопросы философии и психологии. 1909. Вып. 99 (3); Введение в экспериментальную психологию. М., 1915 (3-е изд.— М., 1924); Учебник психологии. 15-е изд. М.— Пг., 1919; Демократизация школы. М., 1918; Психология и марксизм. 2-е изд. М., 1925; Объективная психология в России и Америке. М., 1925; Очерки психологии. М.-Л., 1926; Психология или рефлексология? (Спорные вопросы психологии). М., 1926; Спинозизм и материализм (Итоги полемики о марксизме в психологии). М., 1927; Социальная психология или условные рефлексы. М.-Л., 1928.— *391.*

Шестов Лев Исакович (1866—1938) — философ, литератор. Окончил юридический факультет Киевского университета. В 1895—1914 гг. жил преимущественно в Швейцарии, с 1914 г.— в Москве, с 1918 г.— в Киеве, где читал курс древней философии при Народном университете. В 1920 г. покинул Россию и с тех пор жил в Париже. *Осн. соч.:* Собрание сочинений. В 6 т. Спб., 1898—1912; Достоевский и Ницше. Философия трагедии. Спб., 1903; Апофеоз беспочвенности. Спб., 1905; Что такое русский большевизм. Берлин, 1920; Преодоление самоочевидностей (к 100-летию со дня рождения Ф. М. Достоевского)//Современные записки. 1921. Кн. 8; 1922. Кн. 9, 10; Дерзновения и покорности//Там же. 1922. Кн. 13; 1923. Кн. 5; Добро в учении Толстого и Ницше. Берлин, 1923; Власть ключей. Берлин, 1923;

Сыновья и пасынки времени (исторический жребий Спинозы)//Современные записки. 1925. Кн. 25; Умозрение и апокалипсис (религиозная философия Вл. Соловьева)//Там же. 1927. Кн. 33; О втором измерении мышления//Там же. 1930. Кн. 43; Миф и истина (К метафизике познания)//Путь. Париж, 1936. Кн. 50; Афины и Иерусалим. Париж, 1938; Киркегард и экзистенциальная философия. Париж, 1939; Şola jide (Только верою). Париж, 1957; Умозрение и откровение. Париж, 1964.— *150, 359, 382.*

Шпет Густав Густавович (1879—1938 *) — философ, историк, психолог, языковед, искусствовед, переводчик философской и художественной литературы. Владел 17 языками. В 1898 г. поступил на физико-математический факультет Университета Святого Владимира (Киев). За причастность к социал-демократической партии, распространение партийной литературы, участие в революционном «Союзном совете» исключен из университета, арестован и выслан из Киева. Организатор социал-демократической группы «Рабочая воля». В 1901 г. вновь принят в университет на историко-филологический факультет, после окончания которого, из-за политической репутации лишенный возможности педагогической деятельности в школах министерства народного просвещения, преподавал в частных гимназиях, а с 1907 г.— на Высших женских курсах, в 1909 г.— в Народном университете Шанявского. В 1910 г. защитил магистерскую диссертацию по философии и получил звание приват-доцента. В 1910—13 гг. работал в Геттингенском университете, библиотеках Берлина, Парижа. С 1916 г.— профессор Высших женских курсов и доцент Московского университета. С 1918 по 1921 г.— профессор Московского университета. Директор Института научной философии, член Комитета по реформе средней и высшей школы. В 1920 г. организовал первый в России кабинет этнической психологии. В 1921 г. избран действительным членом Российской академии художеств (впоследствии — ГАХН), в 1923—29 гг.— вице-президент этой академии. Участвовал в создании Московского психологического института. С 1932 г.— проректор Академии высшего актерского мастерства. В марте 1935 г. арестован, бездоказательно обвинен и сослан в Енисейск, затем в ноябре 1935 г. переведен в Томск (здесь он работает над переводом «Феноменологии духа» Гегеля). 27 октября 1937 г. арестован вторично и «тройкой» НКВД приговорен к «10 годам без права переписки», через 19 дней расстрелян. Посмертно реабилитирован. *Осн. соч.:* Явление и смысл. М., 1914; История как проблема логики. Ч. I. М., 1916; Сознание и его собственник. М., 1916; Мудрость или разум?//Мысль и слово. Вып. I. М., 1917; Скептик и его душа//Там же. Кн. II. М., 1918; Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1921; Очерк развития русской философии. Ч. I. Пг., 1922; Эстетические фрагменты. Вып. 1—3. Пг., 1922—23; История как предмет логики//Научные известия. Сб. 2. М., 1922; Проблемы современной эстетики//Искусство. 1923. № 1; Внутренняя форма слова. М., 1927; Введение в этническую психологию. Вып. I. М., 1927; Литература//Ученые записки Тартуского государственного университета. Труды по знаковым системам. Вып. 15. Тарту, 1982.—*84.*

Юшкевич Павел Соломонович (1873—1945) — философ, публицист, переводчик философской литературы, по образованию математик. В философии был сторонником эмпириосимволизма. Участник социал-демократического движения, впоследствии меньшевик. После 1919 г. отошел от политической деятельности и занимался в основном философскими переводами, работал в Институте К. Маркса и Ф. Энгельса. *Осн. соч.:* Материализм и критический реализм. Спб., 1908; Современная энергетика с точки зрения эмпириосимволизма//Очерки по философии марксизма. Спб., 1908; Новые веяния. Спб., 1910; Мировоззрение и Мировоззрения. Спб., 1912; О материалистическом понимании истории. Одесса, 1921; О сущности философии (к психологии философского миросозерцания). Одесса, 1921; Теория относительности и ее значение для философии//Теория относительности Эйнштейна и ее философское истолкование. М., 1923.— *151.*

Яковенко Борис Валентинович (1884—1948) — философ, близкий к неокантианству. В 1912—14 гг. редактировал сборник «Логос». После 1917 г. жил в Ита-

---

* Точная дата смерти неизвестна. Дается наиболее вероятная по ст.: *Пастернак Е. В.* Памяти Г. Г. Шпета//Вопросы философии. 1988. № 11.

лии, с 1922 г.— в Берлине, затем поселился в Праге, где занимался редакторской работой. *Осн. соч.:* О теоретической философии Г. Когена//Логос. 1910. Кн. 1; О Логосе//Там же. 1911. Кн. 1; Что такое философия? Введение в трансцендентализм//Там же. 1911—12. Кн. 2, 3; Об имманентном трансцендентализме, трансцендентном имманентизме и дуализме вообще//Там же. 1912—13. Кн. 1—2; Учение Риккерта о сущности философии//Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 119—120; Путь философского познания//Там же. 1914. Кн. 1; Основные идеи теоретической философии И. Г. Фихте//Там же. 1914. Кн. 122; Наукоучение//Там же; Очерки русской философии. Берлин, 1922; Очерки американской философии. Берлин, 1922; Десять лет русской философии//Логос. 1925. Кн. 1; Мощь философии//Там же.— *88, 106*.

Яновская Софья Александровна (1896—1966) — специалист в области мéтодологии математики и математической логики.

Входила в первый состав Института красной профессуры по естественному отделению (1924). Работала в МГУ с 1925 г. Профессор (1930), доктор физико-математических наук (1935). В 1936 г. прочла первый в МГУ курс по математической логике и затем организовала кафедру математической логики. Являлась редактором перевода, комментатором и автором вступительной статьи в первой опубликованной в нашей стране в 1947 г. монографии по математической логике «Основы теоретической логики» Д. Гильберта и В. Аккермана. В 1948 г. в ее переводе и с ее предисловием вышла в свет книга А. Тарского «Введение в логику и методологию дедуктивных наук». *Осн. соч.:* Категория количества у Гегеля и сущность математики//Под знаменем марксизма. 1928. № 3; Математические рукописи Маркса//Книга и пролетарская революция. 1933. № 2; О математических рукописях Маркса//Под знаменем марксизма. 1933. № 1; О так называемых «определениях через абстракцию»//Сборник статей по философии математики. М., 1936; Логика математическая//БСЭ. Т. 37. М., 1938 (совм. с В. Гливенко); Основания математики и математическая логика//Математика в СССР за 30 лет. М., 1949; Из истории аксиоматики//Историко-математические исследования. Вып. 11. М., 1958; Математическая логика и основания математики// Математика в СССР за 40 лет. 1917—1957. Т. 1. М., 1959; Проблемы анализа понятий науки и новейший неопозитивизм//Вопросы философии. 1961. № 6; О философских вопросах математической логики//Проблемы логики. М., 1963; Методологические проблемы науки. М., 1972.—*467*.

Ярославский Емельян Михайлович (1878—1943) — советский государственный и партийный деятель, историк, публицист. Член партии с 1898 г.; участник революции 1905—07 гг. в Петербурге, один из руководителей Октябрьской революции в Москве, член ВРК. В 1921 г.— секретарь ЦК, в 1923—24 гг.— член Президиума и секретарь ЦКК ВКП (б), член КПК в 1934—39 гг. Член ЦИК СССР, депутат Верховного Совета СССР с 1937 г. Входил в состав редакции газеты «Правда» и журнала «Большевик». Академик АН СССР (1939). Возглавлял Союз воинствующих безбожников СССР, был ответственным редактором газеты «Безбожник», журналов «Антирелигиозник» и «Безбожник». Заметную роль в распространении атеизма в нашей стране сыграли его книги «Как родятся, живут и умирают боги и богини» (1923) и «Библия для верующих и неверующих» (1923—24).— *373*.

СОДЕРЖАНИЕ

* Названия, помеченные «звездочкой», даны составителем.

НА ПЕРЕЛОМЕ

ФИЛОСОФИЯ И МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Философские дискуссии 20-х годов

Заведующий редакцией *В. И. Кураев*
Редактор *А. М. Пацин*
Младший редактор *О. П. Осипова*
Художник *О. А. Карелина*

Художественный редактор *А. Я. Гладышев*

Технический редактор *Е. Ю. Куликова*

ИБ № 8222

Сдано в набор 26.12.89. Подписано в печать 11.07.90. Формат 60×90[1]/16. Бумага книжно-журнальная офсетная. Гарнитура «Литературная». Печать офсетная. Усл. печ. л. 33,00. Усл. кр.-отт. 33,00. Уч.-изд. л. 39,04. Тираж 150 000 экз. Заказ № 3795. Цена 3 р. 50 к.

Политиздат. 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Типография издательства «Горьковская правда». 603006, г. Горький, ул. Фигнер, 32.

